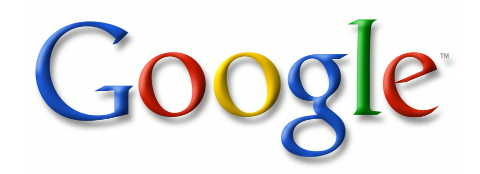
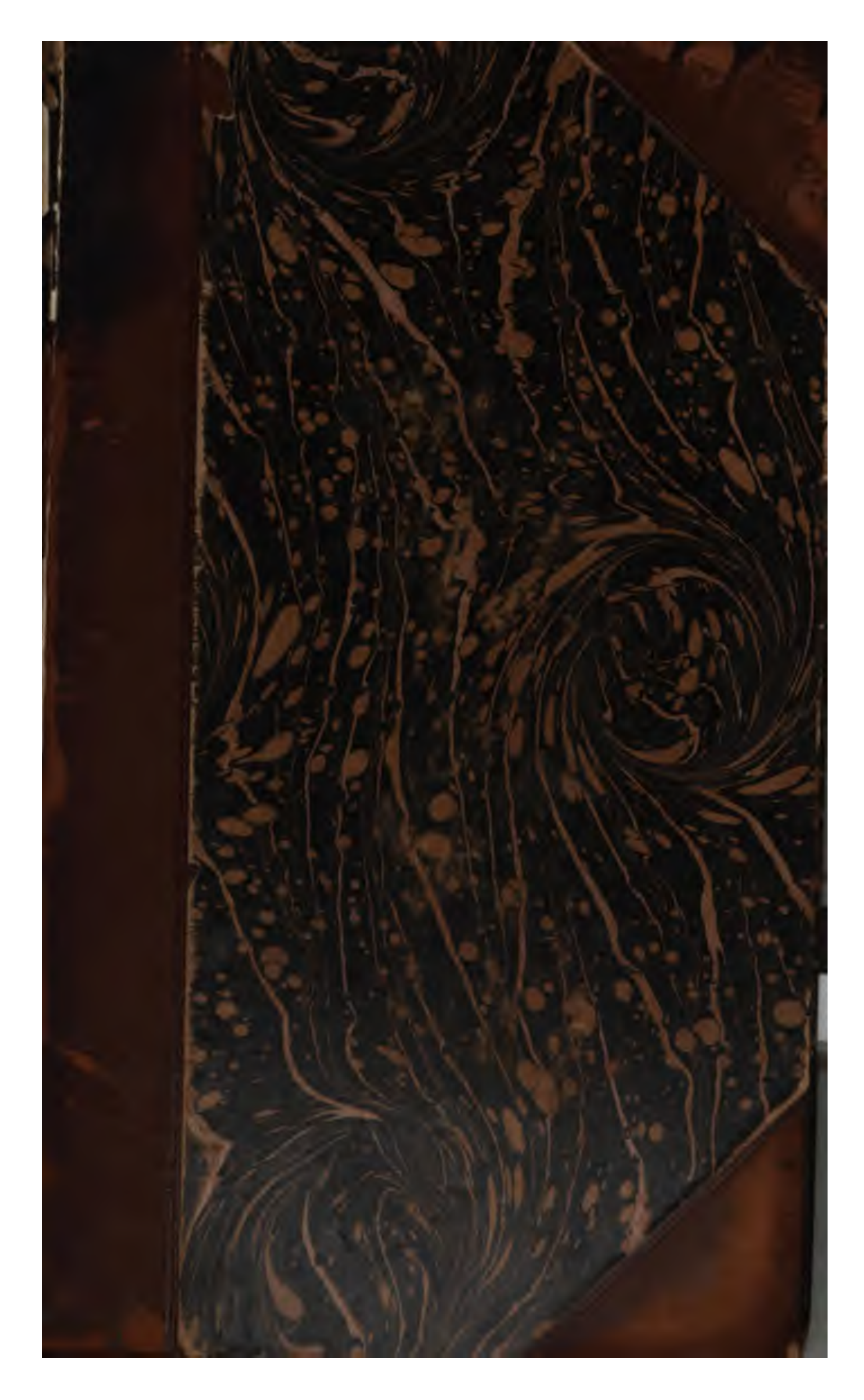






Die
Ethik des Aristoteles
in ihrem Verhältnisse
zum
Systeme der Moral

von

Karl Ludwig Michelet,

Doktor der Philosophie und Privat-Docent an der Königlichen Universität zu Berlin.

Berlin,
verlegt bei Duncker und Humblot.

1827.

Vorrede.

Wenn es wahr ist, daß die Philosophie an sich in den wirklichen Philosophien enthalten sey, so wird auch die philosophische Moral nur in der Totalität der einzelnen Moral-Prinzipien aufgefunden werden können. Diese Ansicht habe ich in einer ihrer Beendigung nahen Arbeit auf die Weise auseinandergesetzt, daß das in der geschichtlichen Entwicklung des philosophirenden Geistes zuletzt aufgestellte System *) zu Grunde gelegt und nachgewiesen worden, wie alle früheren einen einseitigen, aber nothwendigen Standpunkt innerhalb desselben einnehmen.

Um nun diese ausführliche Darstellung vorzubereiten, wird ihrer Bekanntmachung gegenwärtige Abhandlung vorausgeschickt, welche ihrem Titel gemäß Eines des besonderen Moral-Systeme als Beispiel für sich herausheben und zeigen soll, wie es sich an sich selbst in das philosophische System zurücknimmt und in dasselbe aufgeht. So möchte ich diese

*) Hegel, Philosophie des Rechts, §. 105 — 141.

Schrift, aus welcher die Struktur jenes größern Werkes und die wesentlichen Punkte seines Inhalts schon entnommen werden können, zuerst und hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte betrachtet wissen, daß sie einen Beweis dafür abgebe, wie jede Errungenschaft des menschlichen Geistes ein unentreißbarer Schatz bleibt, dessen Werth erst die späteren und tieferen Gestaltungen der Philosophie, weit davon entfernt, ihn stolz zu übersehen, in seinem vollen Umfange zu erkennen vermögen, da nur ihnen die Uebersicht des Ganzen gewährt ist.

Daß ich aber zu diesem Behufe das aristotelische System erwählte, findet seine Berechtigung theils darin, daß das umfassende Genie des Aristoteles ein solches Ganze hingestellt hat, welches für sich am fähigsten scheint, wie es da ist, in das wahre System einzutreten (so daß es mir das deutlichste Beispiel für meinen Zweck darbot,) theils gerade darin, daß dieser Werth des aristotelischen Systems nicht genugsam anerkannt ist. Und indem nun das Meiste von dem Inhalt desselben auch noch im jetzigen Systeme vorkommen wird, so ist es nothwendig, diese Vorurtheile vorher von Grund aus wegzuräumen, um dadurch für die Darstellung des Systems selbst einen reinen Boden zu gewinnen.

Auch bedürfen wol die Meinungen der Zeit über keinen Philosophen mehr Aufklärung und Berichtigung, als über Aristoteles, wie denn vielleicht

noch nie über irgend Einen so verschiedentliche Urtheile gefällt, und Keiner von der Nachwelt so hoch und wiederum so tief gesetzt worden. Indem ich aber durch diese Behauptung mit der Gegenwart in Collision gerathe, sey es mir erlaubt, ein Wort über die bisherige Art, wie Aristoteles aufgefaßt wurde, zu sagen, damit erhelle, gegen welche Gattung des Tadels vornehmlich ich ihn zu vertheidigen unternommen.

Um nicht anzuführen, daß, schon im Alterthum, aber aus ganz unlautrer Quelle *), sogar die Reinheit seiner Sitten, geschweige denn das Gediegene seiner Philosophie angefochten worden, so hat sich die Ueberzeugung, welcher ich zunächst entgegenzutreten habe, — daß Aristoteles nämlich ein bloßer Empiriker wie Locke sey, im Gegensatze zum Idealismus des Plato, der dann eben so übereilt mit Leibnitz verglichen wird, — zu einer fixen Vorstellung unsrer Zeit gemacht, ungefähr wie die faustische Verzweiflung, daß wir nichts wissen können. Und doch ist es unmöglich, daß, wer dergleichen behauptet, mehr als die erste Seite der aristotelischen Metaphysik, — dieses spekulativsten Werks des ganzen Alterthums, gelesen oder verstanden habe. Denn wenn ihr Anfang allerdings einen Scheingrund her-

*) Unter Andern von einem gewissen Timäus, der eben wegen seiner Schmähsucht ἐπιτίμαιος genannt zu werden pflegte.

geben könnte, als sähe Aristoteles in der Erfahrung das Prinzip unsres Erkennens, so wird dieselbe doch sogleich auf dem umgewendeten Blatte, und noch weit mehr in der Folge von dieser ihrer eingebildeten Höhe herabgestürzt. Aristoteles befindet sich daher in der Lage eines unschuldig Verhafteten, dessen erste Aeußerung beim Verhöre augenblicklich vom erzürnten Richter für das volle Geständniß des Verbrechens, das er ihm aufbürden will, genommen wird.

Eben so fest ist hiebei die Annahme vom unvereinbaren Widerspruche des aristotelischen und platonischen Systems, indem dann meist von den Angriffen des Aristoteles auf platonische Lehren ausgegangen, und ihm ein Mißverstehn derselben zugeschrieben wird, weil ihm der Sinn abgehe für die Spekulation des Plato. In ihrer größten Schärfe ausgesprochen, finden sich diese Vorwürfe, insoweit sie nämlich die Ethik des Aristoteles betreffen, in den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre", worin sich, noch abgesehn von der Sache, ein geringschätzender Ton bemerkbar macht, welcher die nächste Veranlassung zu seyn scheinen könnte, sich dagegen zu erheben. Doch „ohne weder Erbitterung noch ungerechte Begünstigung zu zeigen", und allein zur Förderung der Wissenschaft, glaube ich für Einen ihrer größten Heroen mich in die Schranken stellen zu müssen, um zur Rehabilitation seines Andenkens das Meinige beizutragen.

Während nun jene Ansicht nur der neuern Philosophie angehört, so dachte die entferntere Vergangenheit, die Scholastiker und die Besseren unter den Alten, doch ganz anders von Aristoteles. Denn wenn Cicero ihm nur den ersten Platz nach Plato einräumte, so priesen ihn die Scholastiker im Gegentheil als den Fürsten der Philosophen, und bei den Alten *) kommt, was seinen philosophischen Sinn nicht minder, als seine Empirie bekundet, der Ausdruck vor: „Er sey der Schreiber der Natur, der seine Feder in den νοῦς (das spekulative Denken) getaucht"; über sein Verhältniß aber zum Plato sagt Ammonius, „daß er diesen nicht an sich widerlege, sondern nur Diejenigen, welche ihn mißverstehen, und wo Aristoteles auch dessen eigne Sätze bestreite, sey er noch Eines Sinnes mit ihm; denn Plato selber sage: Sokrates sey ihm zwar theuer, am theuersten aber die Wahrheit."

Doch was könnten wir für ein gewichtigeres Zeugniß zu Gunsten des Aristoteles herbeischaffen, als das seines Lehrers selber, welcher nach zwei uns aufbehaltenen Aussprüchen über den Schüler, sowol das Umfassende seiner Kenntnisse, als das Tiefe seiner Spekulation schon damals herausgeprüft zu haben scheint? Denn er nannte ihn wegen des Eifers, womit er alle Werke der alten Philosophen studirte,

*) Suidas.

den Belesenen (ἀναγνώστης), und wenn Aristoteles im Kreise der Zuhörer nicht gegenwärtig war, so pflegte er zu sagen, daß das Auditorium taub sey, weil der νοῦς demselben fehle. Daß aber, ungeachtet dieser vortheilhaften Aeußerungen über Aristoteles, Plato ihm dennoch nicht die Akademie übergeben, (was man auch gegen Aristoteles urgirt), hat ohne Zweifel darin seinen Grund, daß Plato vom Speusippus eine treuere Fortpflanzung seiner Philosopheme erwartete, als vom Aristoteles, welchen er oft mit einem muthigen Rosse verglich, dem die Zügel eher anzuhalten, als nachzulassen seyen; wodurch er das Weiterstreben des Aristoteles über das Empfangene hinaus, nicht undeutlich zu erkennen gab.

Diese Urtheile der Alten an einem Theile der aristotelischen Philosophie — an seiner Ethik — zu bewähren, ist also der zweite Gesichtspunkt, der mich bei Abfassung dieser wenigen Bogen leitete. Möge ihr offen dargelegter Zweck ihnen eine wohlwollende Aufnahme verschaffen.

Berlin, den 19. April 1827.

Inhaltsanzeige.

Berichtigungen.

Seite 8 Zeile 10. statt es lies ihn.

" 11 " 24. st. delphischen l. delischen.

" 23 " 32. st. die l. der.

" 54 " 18. hinter: soll l. es.

" 69 " 11. st. anerkann l. erkannt.

" 77 " 18. st. dennoch l. doch.

Einleitung.

Bei gegenwärtiger Darstellung des aristotelischen Moral-Systems werde ich mich an die nikomachische Ethik des Aristoteles halten; denn obgleich auch die zwei anderen unter seinem Namen gehenden Ethiken, die große und die eudemische, ihrem Inhalte nach aristotelisch sind, so ist es doch vielleicht ihre Form nicht, indem sie Umarbeitungen seiner Schüler zu seyn scheinen. Ja, hin und wieder ist dies selbst von der nikomachischen behauptet worden, und zwar schon im Alterthume *). Doch wenn dies auch der Fall wäre, so hinge mein Zweck, die Darstellung der aristotelischen Ethik, dennoch nicht von der kritischen Untersuchung über die Aechtheit der Form ab, weil eben von allen Dreien nicht bezweifelt werden kann, daß sie des Stagiriten ächte Sittenlehre enthalten. Ich könnte also jene kritische Untersuchung ganz bei Seite lassen, wenn

*) Cicero, de Finibus, V, 5.

es nicht auch interessant wäre, zu wissen, ob wir die eigenen Worte des Aristoteles besitzen; und daß ich diese in der nikomachischen Ethik zu finden glaube, darüber sey es mir erlaubt, einige Worte vorauszuschicken, ehe ich zu meinem eigentlichen Gegenstande komme.

Zuerst will ich die Urtheile zweier Männer anführen, deren Ausspruch über diese Gegenstände ich unbedingt unterschreibe. Denn obgleich ihre Ansicht verschieden zu seyn scheint, indem der Eine den Zweifel entfernen will, der Andere darin verharren zu müssen glaubt, so liegt doch in den Ausdrücken eines Jeden Etwas, dem man seine Zustimmung nicht versagen kann. Der erste dieser Männer ist der Herr Professor Schleiermacher *), welcher die Aechtheit der nikomachischen Ethik gegen den etwas voreiligen Zweifel des Cicero also vertheidigt: „Die nikomachische Ethik Demjenigen, von welchem sie den Namen trägt, als ihrem Urheber zuzuschreiben, weil doch nicht einzusehen sey, warum wohl der Sohn nicht sollte dem Vater gleich haben schreiben und denken gekonnt, dieses, wenn es nicht etwa eine schielende Ermahnung seyn soll an seinen Sohn Marcus, ist vielleicht das Aergste unter allem Unkritischen, was Marcus Tullius ausgesprochen. Denn wenn auch Jemand eben wegen der

*) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 154 — 155.

Mehrheit derselben und dem Grade von Aehnlichkeit geneigt seyn sollte, die Abfassung aller drei ethischen Werke des Aristoteles eben so viel Schülern desselben beizulegen, welche jeder seine Erinnerungen aus den Vorträgen seines Lehrers zusammengetragen: so widerspricht doch dieser Meinung in Hinsicht der nikomachischen das Ende derselben zu deutlich; wenn man nämlich nicht entweder auch demselben auf gleiche Weise die Politik verdanken wollte, wovon sich aber keine Spur eines Zeugnisses findet, oder den Sohn für unverständig genug halten, das abgesonderte Werk mit einer so ausdrücklichen Hinweisung zu beschließen; in welchem Falle jedoch diese Verknüpfung gleichmäßig auf den Vater mußte zurückgeführt werden."

Das zweite Urtheil, was ich anführen will, ist von Garve *): „Die Untersuchung, ob die nikomachische Ethik ächt und von der Hand des Aristoteles selbst ist, scheint mir gänzlich unnütz und zugleich völlig unausführbar zu seyn. Daß des Aristoteles Manier zu philosophiren, so weit wir sie aus den Schriften, welche ihm am gewissesten zugeschrieben werden, z. B. aus seiner Poëtik, kennen, in unsrer Moral herrsche, daß sie eines der sachreichsten, in der Untersuchung gründlichsten, in den Resultaten lehrreichsten, in den Abschriften am besten erhaltenen Werke des Aristoteles

*) Vorrede zur Uebersetzung der aristotelischen Ethik, S. XII. XIII.

sey, liegt am Tage. Was brauchen wir weiter? Ob es ein Schüler des Aristoteles sey, der diese Belehrungen von seinem Meister erhalten und uns mitgetheilt habe, oder ob Aristoteles unmittelbar die Feder führte, dies können wir auf keine Weise wissen, wofern wir nicht gleichzeitige Zeugen haben, woran es uns, so viel mir bekannt ist, fehlt: und dies haben wir nicht nöthig zu wissen, um denjenigen Nutzen aus dieser Lektüre zu ziehen, welchen uns die Alten gewähren sollen. Diejenige Kennerschaft aber, welche bei alten Autoren, wie bei alten Gemählden, Originale von vortrefflichen Kopien unterscheiden will, traue ich kaum irgend Jemanden, am wenigsten mir selber zu."

Soll ich nun zu jenen zwei Beweisen der Aechtheit der nikomachischen Ethik (nämlich ihrer am Schlusse ausgesprochenen genauen Verbindung mit der aristotelischen Politik und der Identität der Schreibart und Manier derselben mit den anderen authentischen Schriften des Aristoteles) noch Etwas hinzufügen, so mögen es folgende zwei Gründe seyn. Der erste ist die oben angezogene Stelle des Cicero selbst:

„Quare teneamus Aristotelem et ejus filium Nicomachum: cujus accurate scripti de moribus libri *dicuntur illi quidem esse Aristotelis*, sed non video, cur non potuerit patri similis esse filius."

Cicero sagt also selbst, daß das Werk dem Aristoteles selber beigelegt werde. Wer hat es ihm aber

wol beigelegt? Doch Niemand anders, als die griechischen Schriftsteller, aus denen Cicero seine Nachrichten schöpfte. Und diese verdienen unstreitig mehr Glauben, als er selber.

Der zweite Grund ist eine vorläufige Bemerkung, die der Verfasser macht, als er die platonische Lehre, daß das Gute die Idee sey, bekämpfen will. Diese Bekämpfung findet sich nämlich auch in den anderen Ethiken, aber ohne jene Bemerkung, welches also wieder für die Aechtheit der nikomachischen Ethik spricht. Die Bemerkung ist aber folgende *):

τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι, πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης γινομένης ζητήσεως διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰςαγαγεῖν τὰ εἴδη· δόξειε δ᾽ ἄν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν, ὅσιον προτιμᾷν ἀλήθειαν.

Der Verfasser sagt also, er scheue sich die Lehre von den Ideen anzugreifen, weil befreundete Männer sie in die Philosophie eingeführt; indessen müsse man, besonders als Philosoph, der Wahrheit die Ehre geben. Dieses scheint aber doch nur auf das persönliche Ver-

*) I. Buch 6. Kap.

hältniß des Aristoteles zum Plato bezogen werden zu können, nicht auf ihre beiderseitigen Schüler, welche solche Rücksichten gar nicht mehr zu erwähnen brauchten. Ferner wäre es sehr auffallend, daß der Verfasser, wenn er nur ein Schüler des Aristoteles war, durch obige Bemerkung den Schein habe hervorbringen wollen, als sey sein Meister selbst der Verfasser, besonders im selben Augenblicke, wo er der Wahrheit alle Rücksichten nachzusetzen verspricht, und in einer Schrift, wo er der Wahrhaftigkeit auch in unwichtigen Dingen Folge geleistet wissen will:

ὁ γὰρ φιλαλήθης καὶ ἐν οἷς μὴ διαφέρει ἀληθεύων *).

---

*) IV. Buch 7. Kap.

Das Ganze unsrer Betrachtung wird sich füglich in folgende drei Theile zerlegen lassen: 1) die Darstellung des aristotelischen Moral-Systems selbst; 2) die Aufzählung und Widerlegung der hauptsächlichsten demselben gemachten Einwürfe; 3) die wahrhafte Kritik und Würdigung des aristotelischen Prinzips.

I. Darstellung der aristotelischen Sittenlehre.

Um der Darstellung mehr Lebendigkeit zu geben, werde ich den Aristoteles selber redend einführen, und deshalb, wo möglich, seine eigenen Worte zu gebrauchen suchen.

A. Von der Glückseligkeit.

1) Begriff derselben. Jede Kunst, Wissenschaft, überhaupt jedes menschliche Streben, hat irgend ein Gutes zum Ziele. Dieses Gute ist entweder eine Thätigkeit selbst, oder das aus derselben entspringende Werk. Im letztern Falle ist das Werk besser als die Thätigkeit. Unter dem verschiedenen Guten, was Zweck ist, ist das Eine dem Andern untergeordnet. So sind die Zwecke der Reitkunst, der Kriegskunst u. s. w. der Feldherrnkunst untergeordnet. Eine solche höhere Kunst

kann man die architektonische für die Anderen nennen. Der Zweck jener höhern Kunst ist also ein größeres Gut, und das andere Gute ist um desselben willen da. Würde nun auch jenes Gute wieder um eines Andern willen seyn, und so fort, so wäre das ein Progreß ins Unendliche; und unser insofern rastloses Streben würde ganz leer und eitel seyn. Es giebt also einen Zweck, welcher das Beste ist. Die Erkenntniß desselben ist für das Leben von der größten Wichtigkeit; und, wie der Schütz die Scheibe, müssen wir es immer im Auge behalten, um das Rechte zu treffen. Die vortrefflichste und am meisten architektonische Kunst scheint aber die Staatskunst zu seyn; denn wir sehen, daß ihr die edelsten Künste untergeordnet sind, als die Feldherrnkunst, die Haushaltungskunst, die Redekunst. Ihr Zweck umfaßt alle andere Zwecke. Er ist daher das menschliche Gut. Wenn gleich also der Einzelne und der Staat denselben Zweck haben, so zeigt er sich doch größer und vollkommener beim Letztern, und wenn es verdienstlich ist, einen Einzelnen zum Zwecke zu leiten (was durch die folgende Betrachtung geschehen soll), so ist es schöner und göttlicher, ganze Völker und Staaten zu beglücken. So hängt unsre Wissenschaft auf gewisse Weise mit der Politik zusammen.

Was ist nun dieses höchste Ziel aller unsrer Handlungen? Im Namen sind fast Alle einig. Glückseligkeit sagen sowol das Volk, als die Gebildeten. Ferner wird wohl leben und wohl handeln (*εὖ ζῆν, εὖ πράττειν*) nach dem Urtheile eines Jeden für dasselbe gehalten, als glückselig seyn (*εὐδαιμονεῖν*). Kommt es nun aber darauf an, den Begriff anzugeben, so stimmt die Menge nicht mehr mit den Weisen überein.

Einige haben Vergnügen, Andere Reichthum oder Ehre als diesen Zweck gesetzt; oft auch derselbe Mensch in verschiedenen Zeiten etwas Anderes, je nachdem ihm dieses oder jenes grade fehlte. Nicht mit Unrecht scheinen auch Einige aus den verschiedenen Lebensarten den Begriff des Guten und der Glückseligkeit bestimmen zu wollen. Denn die Einrichtung des Lebens ist eben dessen Unterordnung unter einen höchsten Zweck. Die Menge und die niedrigsten Seelen machen sich die Lust zum einzigen Zwecke ihres Lebens; und dies ist das genießende (βίος ἀπολαυστικὸς). Die gebildeten, praktischen Menschen wählen sich das gesellige oder politische Leben (πολιτικὸς), dessen Zweck wol die Ehre ist; denn obgleich diese mehr im Ehrenden, als dem Geehrten ist, so scheint sie doch begehrt zu werden, damit man sich für gut halten könne. Daher man von Verständigen, von denen, die man kennt, und um der Tugend willen, geehrt seyn will. Die dritte Lebensweise ist die beschauende (βίος θεωρητικὸς). Von ihr wird noch in der Folge geredet werden. Doch was die anderen Zwecke betrifft, so scheint der Reichthum, als das Nützliche, nicht der letzte Zweck zu seyn, sondern um eines andern willen. Ehre und Tugend sind freilich an sich Zweck, aber eben so auch um eines andern willen, nämlich um der Glückseligkeit willen; und was diese sey, bleibt uns noch übrig zu bestimmen.

Als das Beste und der vollständigste Zweck (τελειότατον) kann sie nie um eines andern willen seyn. Ferner darf sie nicht mangelhaft seyn, sondern ihr muß die Selbstgenugsamkeit zukommen (αὔταρκες), nicht aber im isolirten, sondern im geselligen Leben; denn der Mensch ist von Natur ein geselliges Wesen;

ohne daß indessen diese Beziehung auf andere ins Unendliche gehe. Eben so wenig kann die Glückseligkeit eine Summe seyn (συναριθμουμένη), denn so müßte das Hinzukommen des kleinsten Gutes die frühere Summe noch als ein mangelhaftes aufweisen. — Das Beste nun in jeder Kunst ist das von derselben hervorzubringende Werk. Was ist nun das dem Menschen eigenthümliche Werk? Das vegetabilische Leben hat er mit Pflanze und Thier, das empfindende mit dem Thiere gemein. Es bleibt also nur das thätige Leben des Vernunftbegabten, als das dem Menschen allein Zukommende, übrig. Das Vernunftbegabte der Seele ist entweder das der Vernunft Folgende, oder das sie Besitzende und Denkende. Das Letztere, als das thätige (κατ᾽ ἐνέργειαν) Vernünftige, ist das Höhere gegen das Erstere, als das Denken nur der Möglichkeit nach (δυνάμει). Das Werk des Menschen ist also die Thätigkeit der Seele in den der Vernunft gemäßen Handlungen. Diese Thätigkeit, in der ihr eigenen Vortrefflichkeit (ἀρετή) ausgeführt, ist gut. Das menschliche Gut ist also die der Tugend gemäße Thätigkeit der Seele (ψυχῆς ἐνέργεια κατ᾽ ἀρετήν). Doch da diese Thätigkeit äußerer Mittel als ihrer Möglichkeit bedarf, und unveränderlich seyn muß, so ist der Zusatz nöthig: durch den Zeitraum eines ganzen und vollkommenen Lebens (ἐν βίῳ τελείῳ); denn wie eine Schwalbe keinen Sommer macht, so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit nicht die Glückseligkeit.

2) Eintheilung der Güter. Die Glückseligkeit enthält so außer dem innern Gute der Tugend noch die äußeren Güter; denn das Mittel zum Guten muß die Bestimmung des Zwecks, in sich tragen und selbst gut

seyn. Zu den geistigen und äußeren Gütern kommen endlich noch die körperlichen hinzu. Die geistigen sind die vortrefflichsten. Das höchste Gut oder die Glückseligkeit liegt also vornehmlich in ihnen, d. h. in Thätigkeiten der Seele. Damit stimmen nun fast alle Weisen überein, nur fügen Einige noch die Lust als das körperliche Gute, Andere auch den Wohlstand als das äußere Gut hinzu; und auch darin liegt vieles Wahre, oder vielmehr die eine Wahrheit verborgen.

Das höchste Gut besteht nämlich nicht nur in der Tugend als Fertigkeit, sondern in der Ausübung derselben. Nur der gut Handelnde erreicht das höchste Gut des Lebens, und ein solches thätiges Leben ist an und für sich angenehm; denn Jedem macht der Gegenstand seines Strebens und Handelns Vergnügen, dem Freunde der Tugend also die Tugend. Das ist die Lust an sich, ein Geistiges. Das Leben solcher Menschen braucht also nicht die Lust als äußern Zusatz, sondern schließt das Vergnügen schon in sich; denn der ist nicht gut, der nicht Vergnügen findet an schönen Handlungen. Die Glückseligkeit ist also, wie das Schönste und Beste, so auch das Angenehmste; und diese drei Dinge sind nicht so getrennt, wie in jener delphischen Inschrift:

κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ᾽ ὑγιαίνειν·
ἥδιστον δὲ πέφυχ᾽ οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.

Doch gehören endlich auch äußere Güter zur Glückseligkeit; denn es ist unmöglich oder nicht leicht, gut zu handeln ohne Unterstützung, wie Freunde, Reichthum, bürgerliches Ansehen. Auch der Mangel einer edlen Geburt, wohlgerathner Kinder und der Schön-

heit scheint die Glückseligkeit zu beflecken. Daher Einige das Glück allein für Glückseligkeit halten, wie Andre dagegen die Tugend allein. In diesen äußeren Dingen liegt aber nicht das Gute und das Uebel selbst, sondern das menschliche Leben bedarf ihrer nur als Zierde oder Mittel zum höchsten Zwecke. Sie sind veränderlich. Die der Glückseligkeit nöthige Beständigkeit ist also nur in den der Tugend gemäßen Thätigkeiten zu finden. Fehlen indessen die äußeren Güter gänzlich und ist der Tugendhafte in großem Unglücke (denn kleines wird ihn gar nicht berühren), so kann er freilich nicht den höchsten Grad der Glückseligkeit genießen, doch auch nie elend werden; denn unter allen Umständen wird der Gute der Tugend gemäß handeln können; und dies ist an sich schon die Glückseligkeit.

3) Der Begriff der Tugend. Da also die Glückseligkeit hauptsächlich in der der Tugend gemäßen Thätigkeit der Seele besteht, so müssen wir die Tugend richtig bestimmen und zu diesem Zwecke wieder die menschliche Seele kennen lernen. Das Eine aber in ihr ist, wie oben schon bemerkt, das Vernunftlose, das Andere das Vernunftbegabte. Von jenem gehört nicht das Vegetabilische, sondern nur das Empfindende hieher. Dieses ist der Vernunft auf gewisse Weise theilhaftig; und die Begierden folgen entweder der Vernunft oder kämpfen gegen sie an. Nach dem Unterschiede des Vernünftigen und des der Vernunft Gehorchenden in der Seele sind auch die Tugenden zweifach: Verstandes-Tugenden (*διανοητικαὶ*, *λογικαὶ*), wie Klugheit, Weisheit; und ethische (*ἠθικαὶ*), wie Freigebigkeit, Mäßigkeit. Die Verstandes-Tugenden

sind ein Werk des Lehrens und der Erfahrung, die ethischen der Gewohnheit, wie denn Sitte und Gewohnheit im Griechischen nur um einen Buchstaben unterschieden sind (ἦθος-ἔθος).

Was nun aber durch Gewohnheit kommt, ist nicht von Natur in uns. Eben so wenig sind jedoch die Tugenden gegen die Natur; sondern wir sind geeignet, sie in uns aufzunehmen, und bilden sie durch Gewohnheit aus. Hätten wir sie von Natur, so wäre das Vermögen eher da, als wir sie ausübten, wie beim Sehen. Bei der Tugend muß aber die Uebung oder die Handlung vorhergegangen seyn, bevor wir das Vermögen dazu erlangen. Denn was wir erlernt haben müssen, um es zu thun, das lernen wir, indem wir's thun. Nur durch Vollbringen vieler tugendhaften Handlungen erlangen wir die Tugend. Aus der wiederholten Handlung geht erst die ihr entsprechende Fertigkeit hervor, wie sie durch die entgegengesetzten Handlungen verloren geht. Gewohnheit zur Tugend von Jugend auf ist also der sicherste Weg zur Tugend.

Es scheint aber hier die nicht geringe Schwierigkeit einzutreten, daß wenn man einerseits nur durch mäßige Handlungen z. B. mäßig wird, man zugleich andrerseits noch gar keine mäßige Handlungen vollbringen kann, bevor man nicht schon mäßig ist. Jedes scheint also das Andere vorauszusetzen. Ich antworte, daß dies nicht immer der Fall ist, und daß wie Einer richtig schreiben kann, ohne selbst die Grammatik zu verstehen, z. B. aus Zufall, oder wenn ein Anderer ihn leitet; eben so Einer gerechte Handlungen thun kann, ohne selbst gerecht zu seyn. Zu dem Letztern gehört, daß er wisse, was er thue, daß er sich die Gerech-

tigkeit als Zweck vorsetze, und daß er diese Gesinnung unveränderlich behalte. Dieses Dreies wird aber nur durch öftere Wiederholung gerechter Handlungen bewirkt.

Da von ihnen also die Beschaffenheit der Fertigkeit abhängt, so ist die Natur dieser Handlungen näher zu untersuchen. Das Allgemeinste ist, daß sie der richtigen Vernunft gemäß seyn müssen (ὀρθὸς λόγος). Da es hier nun nicht nur um die Theorie, sondern um die Ausübung zu thun ist, diese aber den speciellen Fall betrifft, so werden die hier zu gebenden Regeln nicht die strengste Genauigkeit enthalten können, sondern man wird mit den Umrissen zufrieden seyn müssen; und wir können nur versuchen, die Beurtheilung des einzelnen Falls durch unsere Theorie zu erleichtern. Da nämlich bei jedem Dinge das Zuviel eben so schädlich ist, als das Zuwenig, so wird jede Tugend durch Uebermaß oder Mangel verdorben und durch die rechte Mitte (μεσότης) erhalten. Wer sich vieler Lüste enthält, wird mäßig; und wer mäßig geworden, kann sich am meisten der Lüste enthalten.

Ein Zeichen aber dieser erlangten Fertigkeit ist die Lust oder der Schmerz, welcher auf die Thätigkeit folgt; denn nur der ist mäßig, der sich freut, indem er sich der sinnlichen Lust enthält; der Unmäßige dagegen der, welchen es schmerzt. Die wahre Erziehung ist daher, wie Plato sagt, von Kindheit an gewöhnt zu werden, sich über das zu freuen nnd zu betrüben, worüber man soll. Denn die Lust und der Schmerz ist der Maßstab und der Bestimmungsgrund unserer Handlungen; und die Tugend lehrt nur, was die wahre

Lust und der wahre Schmerz sey, wodurch wir uns bestimmen lassen müssen.

Von den drei Bestimmungen der Seele ist die Tugend also weder eine Leidenschaft (πάθος), noch ein Vermögen (δύναμις), sondern eine Fertigkeit (ἕξις). Die Leidenschaft ist nämlich das, auf welches Lust oder Schmerz folgt. Das Vermögen ist die Empfänglichkeit und Fähigkeit für eine Leidenschaft. Die Fertigkeit ist das Verhalten und die Reaktion gegen die Leidenschaften. Dieses Verhalten ist schlecht, wenn wir uns zu sehr oder zu wenig gegen dieselben stemmen; gut, wenn wir die Mittelstraße einschlagen. Die Tugend ist also eine solche Fertigkeit, als die letztbeschriebene. Ferner ist sie keine Leidenschaft auch schon darum, weil diese ohne Vorsatz ist und nicht gelobt wird. Endlich ist sie kein Vermögen, denn dieses ist allein von Natur da.

Um nun die nähere Bestimmung zu geben von der Fertigkeit, welche die Tugend ist, müssen wir die Mitte, welche sie zu treffen hat, genauer beschreiben. An sich und für die Sache selbst ist das Mittlere das von beiden Enden gleich Entfernte, und also immer nur Eins und Dasselbe. Das Mittlere für uns ist aber ein Relatives. Zwischen 2 und 10 ist 6 die Mitte. Wenn aber 2 Pfund zu essen zu wenig, 10 zu viel ist, so folgt nicht, daß 6 Pfund die Mitte für Jeden sey. Wenn sie dem Einen zu viel sind, so können sie für Milon den Athleten noch zu wenig seyn. Jeder, der die Einsicht in die Sache hat, wird nun die Mitte suchen, und diese ist das Gute. So verlangt die Tugend die Mitte, nämlich die ethische Tugend; denn diese bezieht sich auf Handlungen und Leidenschaften,

bei welchen allein Uebermaß, Mangel und Mitte vorkommen kann. Die logischen Tugenden zeigen dagegen den Weg, diese Mitte zu treffen. Sind die Handlungen und Leidenschaften da: wann, unter welchen Umständen, gegen welche Personen, um weswillen, wie u. s. w. sie sollen, so sind sie die Mitte und das Beste, oder sie sind Tugend.

Weil nun die Mitte gegen die Extreme und ihre Grade nur Eins ist, so haben die Pythagoräer gesagt, das Gute gehöre zum Begrenzten, das Böse zum Unbegrenzten. Deshalb ist es auch leicht, wie bei der Zielscheibe, zu fehlen, schwer aber die Mitte zu treffen. Und in demselben Sinne sagt daher der Dichter:

ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἁπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί.

Die vollständige Definition der Tugend ist also: vorsätzliche Fertigkeit, welche die für uns seyende, durch die Vernunft bestimmte Mitte hält. Wenn aber einerseits der Begriff der Tugend die Mitte ist, so wird sie nichts desto weniger ihrem Werthe nach zugleich das Höchste (*ἀκρότης*) seyn, welches also nicht selbst wieder eines Uebermaßes und Mangels fähig ist, so wenig als in diesen noch ein rechtes Maß zu finden seyn wird.

Die letzte Genauigkeit kann, wie gesagt, hier nicht eintreten. Daher ist oft das eine Extrem der Mitte etwas näher, als das Andre. Die Verwegenheit, als Uebermaß des Selbstvertrauens, ist so der Tapferkeit näher, als das entgegengesetzte Extrem des Mangels, die Feigheit. Bei der Mäßigkeit ist umgekehrt das Extrem des Mangels der Mitte näher. Diese Verschiedenheit liegt einerseits in der Natur der Sache, andererseits in uns

Das=

Dasjenige Extrem nämlich glauben wir der Mitte am meisten entgegengesetzt, zu dem wir von Natur am leichtesten hingetrieben werden. Daher muß man sich, um den Mittelpunkt zu treffen, was sehr schwierig ist, von dem der Mitte heterogensten Extrem am meisten zu entfernen suchen, wie Circe *) dem Odysseus räth, sich weiter von der Charybdis entfernt zu halten.

Auf diese Weise wird man, wenn man fehlt, sich immer doch nur des geringeren Fehlers schuldig machen, wie dem Odysseus die Charybdis nur sechs Schiffe verschlang, die Scylla sie aber alle hinabgezogen hätte. Daß wir aber nach einem Extreme am meisten hingezogen werden, läßt sich aus der Freude und dem Schmerz erkennen, die der Besitz oder das Entbehren uns verursacht. Da es hier auf den einzelnen Fall und die Umstände ankommt, so wird schwer zu bestimmen seyn, ob Einer das rechte Maß gehalten. Eben so wird der Grad der Uebertretung sich schwer mit Worten angeben lassen; und das Gefühl muß in diesen Dingen das Entscheidende bleiben.

B. Von der Zurechnung der Handlungen.

1) Wer nun die Tugend näher betrachten will, scheint, da sie sich auf Leidenschaften und Handlungen bezieht, auch die Lehre vom **Freiwilligen** und **Unfreiwilligen** abhandeln zu müssen; denn dieser Unterschied tritt bei den Handlungen ein. Das Unfreiwillige ist das, was durch Gewalt oder Irrthum geschieht (*βίᾳ, δι᾽ ἄγνοιαν*). Bei der Gewalt ist das

*) Nicht Kalypso, wie Aristoteles aus Irrthum schreibt.

Prinzip der Handlung (ἀρχή) außer dem Handelnden, welcher seinerseits nichts zum Erfolge beiträgt.

Die aus Furcht größerer Uebel begangenen Handlungen (ἀναγκαζόμενα) scheinen auch unfreiwillig zu seyn; denn dergleichen äußere Umstände zwingen zur Handlung; dennoch sind sie unter diesen Umständen frei gewählt. Sie haben also ein gemischtes Prinzip. An sich sind sie unfreiwillig; aber jetzt unter diesen Umständen statt Anderer gewählt, und freiwillig. Sie sind aber den freiwilligen darum ähnlicher, weil die Handlung immer unter bestimmten Umständen geschieht; unter diesen aber war sie freiwillig. Eben so wenn Jemand sagen wollte, das Schöne und Angenehme, was uns zu einer Handlung bestimmt, thue uns Gewalt an, weil es ein durch die Außenwelt gesetzter Reiz ist, so wäre Alles gewaltsam; denn um jener Bestimmungsgründe willen thun wir Alles, was wir thun; und sie zu solchen zu machen, daran ist der Mensch schuld.

Der Irrthum aber entschuldigt nur dann und macht die That zu einer unfreiwilligen, wenn es den Handelnden reut. Wenn es ihn nicht reut, handelt er weder freiwillig (ἑκούσιος), noch unfreiwillig (ἀκούσιος); man könnte ihn also nicht freiwillig (οὐχ ἑκὼν) nennen; denn da er unterschieden ist, bekömmt er besser einen eignen Namen. Auch ist nur ein Irrthum in den Umständen verzeihlich (οὐκ εἰδώς, δι' ἄγνοιαν), dagegen im Nichtwissen dessen, was man thun soll (ἀγνοῶν), eben die Schlechtigkeit besteht. Endlich sind die Handlungen aus Zorn und Begierde freiwillig; denn diese sind ein inneres Prinzip, wenn gleich durch einen äußeren Gegenstand erregt.

2) Der Vorsatz ist immer ein Freiwilliges, umfaßt aber noch mehr als dieses. Denn was Kinder und Thiere thun, oder was man plötzlich (ἐξαίφνης) thut, ist wol freiwillig, aber nicht vorsätzlich. Vom Wollen (βούλησις) ist der Vorsatz (προαίρεσις) dadurch unterschieden, daß jenes auch auf Unmögliches geht, wie unsterblich zu seyn, oder auf etwas, das nicht in unserer Macht steht, wie daß ein Athlet siege. Beides werden wir uns aber nie vorsetzen. Ferner geht das Wollen auf den Zweck, der Vorsatz auf die Mittel, welche wir wählen, wenn wir glauben, daß sie zum Zwecke führen. Außer dem Freiwilligen ist der Vorsatz daher noch ein Vorherberathschlagtes; denn er muß immer mit Ueberlegung und Nachdenken geschehen. Auch das Wort προαίρεσις, Vorsatz, drückt schon ein vor Anderem in uns Gewähltes, Gesetztes aus (πρὸ ἑτέρων αἱρετόν).

Wir berathschlagen nun über das, was zu bewirken in unsern Kräften steht, nicht was die Natur, die Nothwendigkeit oder den Zufall zu seinem Grunde hat; und nur über dasjenige durch Menschen Hervorgebrachte, was nicht immer auf dieselbe Art geschieht und was durch uns selbst geschehen kann; daher kein Lacedämonier darüber berathschlagt, welche Staatsverfassung am besten für die Scythen passe; endlich berathschlagen wir über die Mittel, nicht über den Zweck, nicht ob, sondern wie wir gesund werden wollen.

Dieses Berathschlagen über die Wahl und die Art der Mittel ist nun immer eine Untersuchung (ζήτησις). Dann wird aber jeder die Untersuchung schließen, wenn er das Prinzip der Handlung bis auf sich zurückgeführt hat, und zwar bis auf ein solches in ihm, welches ihn

leitet. Und das ist die sich entschließende Thätigkeit der Seele. Finden wir dagegen, daß die Ursache außer uns liegt, so stehen wir von unserm Vorsatze ab. Berathschlagung und Vorsatz ist daher dasselbe, nur daß der Vorsatz als das Begrenzte (ἀφωρισμένον) den Progreß des Berathschlagens ins Unendliche abbricht. Das Vorsätzliche ist also eigentlich das durch die Berathschlagung Vorgezogene. Da nun das Berathschlagte ein Gegenstand der Begierde ist, die wir befriedigen können, so ist der Vorsatz eine durch die Berathschlagung bestimmte Begierde nach Dingen, die in unsrer Gewalt stehen (βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν); denn nach der Berathschlagung urtheilend, begehren wir derselben gemäß. Erst nach beendigter Berathschlagung und gefaßtem Beschluß wird der Begierde das Resultat der Untersuchung vorgelegt, wie die Könige vor Troja erst beschließen, und dem Volke dann das Beschlossene verkünden.

3) Das Wollen oder die Absicht (βούλησις) geht dagegen, wie gesagt, auf den Zweck. An sich und der Wahrheit nach ist das Gute der Gegenstand des Wollens, einem Jeden aber das ihm scheinende Gute. Dieses ist nun bei dem sittlich guten Menschen zugleich das wahrhaft Gute, bei dem Schlechten hingegen ein Zufälliges. Jener ist also der Kanon und das Maß der Wahrheit, diesem aber scheint die Lust das Gute, ohne daß sie es wirklich sey.

Da nun die Thätigkeiten der Tugenden sich auf solche vorsätzliche Handlungen beziehen, als wir oben beschrieben, so sind sie in unsrer Gewalt und uns gleich der Schlechtigkeit zuzurechnen. Von dem, was der Dichter sagt:

οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς, οὐδ᾽ ἄκων μάκαρ,

ist also nur die letzte Hälfte wahr. Ja sogar die Unwissenheit ist zuzurechnen, wenn der Handelnde selbst die Ursache derselben ist. So beim Trunk und bei der Unwissenheit der Gesetze, welche man kennen muß. Eben so bei dem, was man aus Nachlässigkeit nicht weiß; denn diese ist selbst aus Wiederholung vieler nachlässigen Handlungen entstanden. Ist die üble Gewohnheit oder Fertigkeit einmal da, so thut freilich der bloße Wille nichts mehr, aber ihr Entstehen zu hindern, stand beim Handelnden. Die Handlungen sind also freiwillig von Anfang bis zu Ende, die Fertigkeiten aber nur wegen ihres Anfanges.

Wenn nun ferner Jemand sagt, daß Jeder nach dem ihm scheinenden Guten strebe, er also nicht schuld sey, wenn dies ein Schlechtes ist, so antworte ich, daß er eben an dieser Vorstellungsweise (*φαντασια*) schuld sey; denn es ist nicht Jedem nothwendig ein von Natur bestimmtes Ziel gesteckt, wonach er streben müsse, und wenn dies wäre, so kann Gewohnheit den natürlichen Charakter vielfach ändern, wie sie ihn denn eben zur Tugend leiten soll.

C. Von den Tugenden.

1. a) Wir gehen nun zur Betrachtung der einzelnen Tugenden über. Die Erste ist die Tapferkeit. Sie bezieht sich auf die Leidenschaft der Furcht und des Selbstvertrauens, deren mittlerer Grad diese Tugend ist (*ἀνδρία*). Wir fürchten alles Uebel. Das Fürchterlichste ist aber der Tod. Indessen nur in den edelsten Gefahren, wie im Kriege, zeigt sich diese Tugend; wer bei Krankheiten oder Schiffbruch furchtlos stirbt,

wird nicht tapfer heißen. Das Uebermaß der Furcht und der Mangel des Selbstvertrauens (θάρσος) ist das Laster der Feigheit (δειλία). Das Uebermaß des Vertrauens und den Mangel der Furcht besitzt dagegen der Verwegne (θρασύς). Dieses Extrem schlägt aber oft in sein Gegentheil um. Die Verwegnen sind voreilig und hitzig vor der Gefahr, fliehen sie aber, wenn sie erscheint; sie vereinigen daher beide Laster in sich (θρασύδειλοι). Der Tapfere hingegen ist kräftig während der Gefahr, vorher aber ruhig. Die Tapferkeit ist ferner nur um des Schönen willen, und um das Schändliche zu vermeiden; denn Sterben um der Armuth, oder dem Schmerze zu entfliehen, verräth vielmehr Feigheit. Bei der Tapferkeit ist endlich, wie bei einigen anderen Tugenden, das Angenehme nicht das Begleitende der Thätigkeit selbst, sondern liegt allein im Zwecke, wie der Faustkämpfer die Schläge duldet um der Ehre der Bekränzung willen.

Die Mäßigkeit (σωφροσύνη) bezieht sich auf das Vergnügen und zwar auf das sinnliche, und unter den Sinnen wieder nicht auf die edleren, sondern auf die mehr thierischen, also nur auf das Gefühl, den Geruch, und den Geschmack, oder eigentlich, da der Geruch nur dem Geschmacke dient, auf Gefühl und Geschmack allein. Ja selbst beim Geschmack freuen sich die Unmäßigen mehr nur über den Genuß, und haben nicht die Erkenntniß der Säfte zum Zweck, wie die Köche und Weinkoster. Der Genuß ist aber wieder allein durch's Gefühl vermittelt. Endlich ist das Gefühl, worüber sich der Unmäßige freut, nicht das durch den ganzen Körper verbreitete, wie das angenehme Gefühl der Athleten beim Reiben des Körpers, sondern bezieht sich

nur auf einzelne Theile. Wie also die **Unmäßigkeit** (ἀκολασία) das unmäßige Streben nach Lust ist, so ist die Feigheit das unmäßige Fliehen der Unlust. Die beiden andern Extreme sind nicht so häufig, weil es den Menschen nicht natürlich ist, Lust zu fliehen und Unlust zu suchen. Daher scheinen sie auch von der Mitte nicht so entfernt, als die beiden Ersten. Einen Menschen, der in das der Unmäßigkeit entgegengesetzte Extrem verfiele, könnte man einen **Unempfindlichen**, Stumpfen nennen (ἀναίσθητος).

b) Die **Freigebigkeit** (ἐλευθεριότης) ist die Mitte in Bezug auf die Verwaltung des Vermögens beim Ausgeben und Einnehmen des Geldes u. s. w. Der Gegenstand der zu mäßigenden Begierde ist also hier das Vermögen, der Besitz, dessen Gebrauch eben im Nehmen und Geben besteht. Die Liberalität hat es aber mehr mit dem Letztern zu thun. Denn es ist eines Freien würdiger Gutes zu erweisen, als zu empfangen. Die Extreme, zwischen welchen diese Tugend die goldene Mitte hält, sind die **Verschwendung** (ἀσωτία) und die Habsucht (ἀνελευθερία). Jede ist auf entgegengesetzte Weise zugleich Uebermaß und Mangel. Jene Uebermaß des Gebens und Mangel des Nehmens (d. h. da wo es schicklich ist; indem der Verschwender, wo er nicht soll, auch nimmt, sonst könnte er nicht wieder übermäßig ausgeben). Die Habsucht ist dagegen ein Uebermaß des Nehmens und ein Mangel des Gebens. Ueberwiegt das Uebermaß des Nehmens, so heißt sie schändliche Gewinnsucht (αἰσχροκέρδεια) wogegen der Karge (γλίσχρος) zu wenig ausgiebt. Die Verschwendung ist eher durch Erfahrung und Alter zu bessern und steht überhaupt die Mitte näher, als das

Laster der Habsucht, welches eine Folge des Alters und des Unvermögens ist.

Die Prachtliebe (μεγαλοπρέπεια) unterscheidet sich von der Freigebigkeit allein dadurch, daß ihr Gegenstand nicht die Verwaltung des Geldes überhaupt betrifft, sondern nur die kostspieligen Ausgaben. Die Prachtliebe macht also einen im Großen schicklichen (πρέπων) Aufwand. Das Große ist aber nur im Verhältniß. Es kommt also auf den Handelnden, auf Ort, Zeit und Gegenstände an. Das Extrem des Mangels ist die Knauserei (μικροπρέπεια), das des Uebermaßes die Prunksucht (βαναυσία, ἀπειροκαλία). Die Gegenstände unsrer Tugend sind öffentliche Denkmäler, Opfer, theatralische Schauspiele, Ausrüstungen von Kriegsschiffen u. s. w. Der Knauser wird, nachdem er große Summen verwendet, durch Vernachläßigung einer Kleinigkeit die Schönheit des ganzen Werks verderben. Er wird immer sich bemühen, so wenig als möglich daran zu wenden und jedesmal den gemachten Aufwand bejammern und für zu groß halten. Der Prunksüchtige wird ein Hochzeitsmahl bereiten, wenn er ein Paar Freunde einladet, nur um seinen Reichthum zu zeigen, und überhaupt viel Aufwand machen, wo wenig hinreicht, und wenig, wo viel nöthig ist.

c) Die Großherzigkeit oder den Hochsinn (μεγαλοψυχία) besitzt derjenige, welcher sich großer Dinge würdig haltend auch wirklich derselben werth ist. Wer sich aber derselben würdig hält ohne ihrer wirklich werth zu seyn, ist aufgeblasen oder hochmüthig (χαῦνος). Ihm fehlt also der zweite Theil in der Definition unsrer Tugend, der wirkliche Werth, wie dem

andern Extrem, dem **Kleinmüthigen** (μικρόψυχος), der erste Theil, das Werthschätzen seiner selbst. Der Großherzige steht also, in Bezug auf das Quantum, zwar auf der höchsten Spitze; denn er hat beide Glieder des Verhältnisses im höchsten Grade; aber durch die rechte Art des Verhaltens ist er in der Mitte. Sein Werth und sein Werthschätzen halten sich das Gleichgewicht. Die Extreme sind aber hier insofern Uebermaß und Mangel, als einmal der wirkliche Werth das Werthschätzen nicht erreicht, das andere Mal übertrifft. (Das Uebermaß und der Mangel bezieht sich also hier nicht auf Grade der Leidenschaft, wie bei der Tapferkeit und Mäßigkeit, noch auf Handlungen, die in umgekehrtem Verhältniß zu einander stehen, wie bei der Freigebigkeit, sondern auf die verschiedene Art der Unverhältnißmäßigkeit, die zwischen Gesinnungen und Handlungen auf der Einen Seite, und dem an und für sich seyenden Werthe des Menschen auf der Andern statt findet). — Wenn sich der Großherzige aber nun großer Dinge werth hält, so wird er sie begehren. Der Werth der Dinge liegt darin, daß sie äußere Güter sind. Das Größte derselben ist aber die Ehre; und dieser wird sich der Großherzige daher am meisten werth halten, eben so aber auch des Ansehns, Reichthums u. s. w. — Das Extrem der Kleinmüthigkeit ist übrigens von der Mitte entfernter als das der Aufgeblasenheit; denn der Aufgeblasene ist nur lächerlich, der Kleinmüthige macht sich aber wirklich schlechter, als er ist.

Eine andre Tugend, welche sich auf die Ehre bezieht, verhält sich zur Großherzigkeit, wie die Freigebigkeit zur Prachtliebe. Das ist die Tugend der **Ehrliebe**. Sie hat im Griechischen keinen Namen. Das

Extrem des Uebermaßes nimmt der Ehrsüchtige ein (φιλότιμος), das Extrem des Zuwenigen der Ehrgeizlose (ἀφιλότιμος). Sie scheinen, weil die Mitte fehlt, einander direct entgegenzustehen. Eben so streiten sie sich aber auch beide um die Mitte, und werden zur Bezeichnung der Tugend gebraucht, indem φιλότιμος auch der genannt wird, welcher um des Guten willen nach Ehre strebt, und ἀφιλότιμος der, welcher nur so weit, als er soll, sie begehrt.

2. a) Die Mitte in Bezug auf die Leidenschaft des Zorns ist gleichfalls ohne Namen; man müßte denn Sanftmuth (πρᾳότης) dafür gebrauchen, welche sich aber zum Extrem des Mangels hinneigt. Das Uebermaß könnte Zornmüthigkeit heißen (ὀργιλότης), so wie der Mangel Zornlosigkeit (ἀοργησία). Hier ist das Extrem des Uebermaßes, als das Gewöhnlichste, der Sanftmuth am meisten entgegengesetzt; denn das Gefühl der Rache, wodurch wir in Zorn gerathen, ist dem Menschen natürlich.

b) Nun folgen die drei geselligen Tugenden: die erste bezieht sich auf den Zeitvertreib und den Scherz in den Erholungsstunden. Das Uebermaß hierin thut der Possenhafte (βωμολόχος). Die, welche nie scherzen, sind bäurisch (ἄγροικοι) oder rauh und hart (ἄγριοι, σκληροὶ). Die in der Mitte Stehenden sind die auf schickliche Weise Scherzenden (εὐτράπελοι).

Die zweite gesellige Tugend bezieht sich auf die Annehmlichkeiten des Lebens, auf das Verschaffen der Lust im geselligen Verkehr. Das Uebermaß besteht darin, alles den Anderen zum Vergnügen zu loben, nie zu widersprechen, und stets zu glauben, man müsse einem Jeden Lust verschaffen, sollte es selbst mit den größten

Beschwerden von Seiten des Handelnden verbunden seyn. Solchen Character hat der Uebergefällige (ἄρεσκος); und hat er eine gewinnsüchtige Absicht, so heißt er Schmeichler (κόλαξ). Das Gegentheil besteht darin, immer zu widersprechen, immer Streit zu suchen, und Schmerz zu verursachen. Das ist der Charakter des Mürrischen und Streitsüchtigen (δύςκολος, δύςερις). Diese Extreme stehen sich wieder unmittelbar gegenüber, weil die Tugend der Mitte ohne Namen ist. Sie kommt der Freundschaft am nächsten, nur mit dem Unterschiede, daß die Leidenschaft und die Liebe derer, mit denen man umgeht, dabei fehlt. Sie besteht also in der richtigen Art des Umgangs, und wir könnten sie Geselligkeit, oder Freundschaftlichkeit (φιλία) nennen.

Die dritte Tugend des Umgangs bezieht sich auf Wahrheit und Unwahrheit, und auf die Art, wie wir Anderen durch unsre Reden und Thaten erscheinen wollen. Der Prahler (ἀλαζών) will eine größere Meinung von sich beibringen, als er wirklich verdient. Der Ironische (εἴρων) verläugnet das, was er wirklich besitzt und verkleinert es. Die Mitte hält der Offne (αὐθέκαστος), der sich giebt, wie er ist. Die Prahlerei scheint aber der Mitte am meisten entgegen zu seyn, weil sie das schlimmste Extrem ist, wogegen die Ironie, wenn sie nicht zu offen ist, schon einen feineren Anstand voraussetzt, wie sich denn auch Sokrates derselben bediente.

c) Die Tugend der Gerechtigkeit. Der Ungerechte übertritt die Gesetze (παράνομος), übervortheilt Andere (πλεονέκτης), und geht nicht auf Gleichheit des Rechts (ἄνισος). Der Gesetzmäßige und Gleichsetzende

(νόμιμος und ἴσος) ist dagegen der Gerechte. Die Gerechtigkeit als Gesetzmäßigkeit befiehlt alle Tugenden; denn diese sind das Ziel der Gesetze. Diese allgemeine Gerechtigkeit ist also die vollendetste Tugend (τελεία), welche alle anderen enthält, weßhalb Theognis richtig sagt:

ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν.

Sie ist jedoch nicht Tugend an sich (ἁπλῶς), als solche Fertigkeit, sondern in der Beziehung auf Andere (πρὸς ἕτερον). Diese Ausübung der Tugend in Bezug auf Andere ist aber das Schwerere, daher sagte Bias mit Recht: ἀρχὴ δείξει ἄνδρα· Denn er muß die Tugend fürs Gemeinwesen ausüben.

Daneben giebt es indessen noch eine specielle Gerechtigkeit. Die derselben entgegengesetzte Ungerechtigkeit bezieht sich auf den unrechtmäßigen Gewinn, also auf das unrechtmäßige Mehrhaben (πλεονεξία) und auf Ungleichheit (ἄνισον). — Nach ihrem Gegenstande ist diese Gerechtigkeit wieder dreifach. Sie bezieht sich: 1) auf Vertheilung der Güter, Ehre u. s. w., 2) auf die freiwilligen Verbindlichkeiten (συναλλάγματα), wie Kauf, Verkauf, Leihen, Bürgschaft u. s. w., 3) auf unfreiwillige Verbindlichkeiten. Diese sind heimlich, wie Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei; oder gewaltsam, wie Mord, Real-Injurien, Raub.

Was die erste Art der Gerechtigkeit betrifft, so besteht sie wie jede Tugend in einem Mittleren, welches hier die Gleichheit ist. Als Mitte ist sie die Mitte zweier Sachen, eines Zuvielen und eines Zuwenigen, als Gleichheit das Gleichsetzen zweier Personen. Die Gerechtigkeit als Mitte und Gleichheit braucht also wenigstens vier Dinge, zwei Personen und zwei Sachen,

und wie sich die Ersten zu einander verhalten, so müssen sich auch die Zweiten verhalten. Sind die Personen nicht gleich an Werth, so bekommen sie auch nicht Gleiches. Die Gerechtigkeit ist daher eine geometrische Proportion. Wenn Einer dreimal mehr werth ist, als der Andere, muß er auch dreimal mehr bekommen. Die Gerechtigkeit besteht also in der der Proportion gemäßen Austheilung. Deßhalb heißt diese Gerechtigkeit auch die austheilende (τὸ ἐν διανομῇ δίκαιον). Durch das Verlassen jener Proportion wird Ein Glied zu groß, das Andere zu klein. Der Ungerechte nimmt sich zu viel und giebt dem Anderen zu wenig, gegen das, was jeder werth ist.

Die zweite specielle Gerechtigkeit ist die Ausbessernde (τὸ δίκαιον κατορθωτικὸν). Sie tritt bei Verbindlichkeiten ein. Hier ist die Proportion nur arithmetisch; denn es kommt dabei nicht auf die Würde der Person an, sondern nur auf den erlittenen Schaden. Wer Schaden erlitten, hat Verlust (ζημία), wer ihn zugefügt, Gewinn (κέρδος), oder es kann wenigstens immer so angesehen werden. Verlust und Gewinn sind Mehr oder Weniger, als das Gleiche. Denn dies besteht in dem Quantum, das jeder haben soll. Dieses Gleichgewicht ist durch die Beschädigung gestört Soll nun das Recht sich wieder geltend machen, so muß das Gleiche hergestellt werden. Dieses geschieht, indem zwischen dem, was der Eine zu viel und dem, was der Andre zu wenig hat, die mittlere Proportionale gefunden wird. Das Gerechte ist also hier die Mitte zwischen Gewinn und Verlust.

Die Wiedervergeltung endlich bei unfreiwilligen Verbindlichkeiten unterscheidet sich wieder von den beiden ersten Arten durch die Weise der Berechnung. Nicht nur

der Werth der Personen, wie bei der austheilenden Gerechtigkeit, noch nur die Größe des Schadens, wie bei der verbessernden, bestimmt das, was wieder gelitten werden soll, sondern ein aus diesen beiden Faktoren zusammengesetztes Verhältniß. Mit Recht haben die Pythagoräer daher die Gerechtigkeit als ἀντιπεπονθὸς *) ausgesprochen, nur darf es nicht einfach (ἁπλῶς) genommen werden, wie sie wollen. Wenn nämlich ein Sklave einen Freien geschlagen hat, so muß er nicht dasselbe leiden, sondern so viel mehr als der Freie ihn an Werth übertrifft. — Die Betrachtung der Mitte ergiebt sich auch so, daß die Gerechtigkeit die Mitte hält zwischen Unrecht thun und Unrecht leiden; denn der, welcher Unrecht thut, erhält mehr, der, welcher es leidet, weniger und der Gerechte so viel, als ihm zukommt. Die Gerechtigkeit ist also auf andere Art ein Mittleres, als die anderen Tugenden. (Eine Tugend bleibt sie aber, weil es hier nicht um die bloße Gesetzmäßigkeit der Handlung zu thun ist, sondern um die Gesinnung und Fertigkeit.)

Die Billigkeit ist auch Gerechtigkeit, aber nicht nach dem Gesetze, sondern eine Verbesserung des Gesetzes. Jedes Gesetz enthält nämlich eine allgemeine Entscheidung. In einigen Sachen ist es aber nicht möglich, auf allgemeine Weise zu entscheiden, wie denn die Handlung sich immer auf den einzelnen Fall bezieht. Das Gesetz nimmt dann das, was am häufigsten geschieht, für das Allgemeine, und der Fehler liegt nicht im Gesetze, sondern in der Sache selbst. Die Billigkeit ist nun eben diese Verbesserung des Gesetzes, welches

*) Große Ethik I, 34.

für den einzelnen Fall fehlerhaft ist. Die Billigkeit ist also die von der allgemeinen und particulären Gerechtigkeit unterschiedene Gerechtigkeit im einzelnen Falle (ἐπιείκεια). —

3) Wir sagten bisher, daß wir die Mitte zwischen Uebermaß und Mangel halten müßten, und daß dieselbe durch die richtige Vernunft festgesetzt würde. Dieses zu sagen ist freilich wahr, aber noch ganz unbestimmt; und man weiß dann noch nicht viel. Wir müssen daher das, was richtige Vernunft ist, genauer bestimmen. Das werden wir aber, wenn wir die Tugenden des Verstandes (διάνοια) betrachten. Und um die Eintheilung derselben geben zu können, ist nun der vernünftige Theil der Seele wieder in zwei Thätigkeiten zu scheiden, wie wir ihn früher von dem Unvernünftigen absonderten. Mit der Einen erkennen wir Gegenstände, deren Prinzipien unveränderlich, mit der Andern solche, deren Prinzipien veränderlich sind. Die Erste ist der wissenschaftliche (ἐπιστημονικὸς), die Andre der überlegende Theil der Seele (λογιστικὸς); denn wir überlegen, oder rathschlagen nur über das, was auch anders seyn kann.

Dieser letztere Theil tritt auf diese Weise in Verhältniß zu den vorsätzlichen Handlungen der Tugend, und indem nun der Vorsatz dann gut ist, wenn er durch die richtige Vernunft bestimmt wird, so heißt dies nichts anders, als daß die Begierde richtig (ὄρεξις ὀρθὴ) und die Vernunft wahr sey (λόγος ἀληθής). Jene muß daher nach demjenigen streben, was diese bejaht und eine solche Uebereinstimmung ist praktischer Verstand (διάνοια) und praktische Wahrheit. Diese sind dem Handeln unerläßlich; denn da der Vorsatz das

Prinzip der Handlung ist, wodurch die Veränderung entsteht, nicht aber der Zweck (οὗ ἕνεκα), das Prinzip des Vorsatzes hingegen die Begierde und zuletzt die Vernunft, die den Zweck setzt, so erhellt, daß der Vorsatz nicht ohne Denken und Verstand (νοῦς und διάνοια) seyn kann; und zwar ist er näher entweder ein begehrlicher Verstand (ὀρεκτικὸς νοῦς) oder eine verständige Begierde (ὄρεξις διανοητικὴ) und in beiden Fällen ist der Mensch ein solches Prinzip.

Hieraus ergiebt sich, daß die Tugendlehre erst dann vollendet ist, wenn wir auch die Tugenden der vernünftigen Theile der Seele werden betrachtet haben. Da das Werk dieser Thätigkeiten der Seele nun die Wahrheit ist, so liegt die Tugend derselben in der Fertigkeit, die Wahrheit hervorzubringen. Der Wege aber, wodurch die Seele zur Wahrheit kommt, sind fünf: Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit, Denken (νοῦς), deren Unterschied gegen einander theils darin besteht, daß sie entweder das Veränderliche oder das Ewige zum Gegenstande haben, theils darin, daß der Zweck entweder im hervorgebrachten Werke (τὸ ποιητὸν) oder in der Thätigkeit selber liegt (τὸ πρακτὸν).

Die Kunst (τέχνη) geht auf das Veränderliche, und auf das Hervorgebrachte, nicht auf die Thätigkeit selbst. Sie ist eine auf ein Werk zielende, der wahren Vernunft gemäße Fertigkeit (ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική).

Der kluge Mann (φρόνιμος) ist der, welcher gut berathschlagt über das ihm selbst Gute und Nützliche. Die Klugheit bezieht sich also auf veränderliche Dinge. Von der Wissenschaft ist sie dadurch geschieden, daß die wissenschaftliche Thätigkeit auf das Unveränderliche geht;

von

von der Kunst dadurch, daß diese es mit dem Werke, die Klugheit aber es mit den Handlungen als solchen zu thun hat. Die Klugheit ist also eine auf die Thätigkeit gehende, der wahren Vernunft gemäße Fertigkeit (ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτική) in Bezug auf das Gute und Schlechte im menschlichen Leben. Die Mäßigkeit heißt aber im Griechischen mit Recht: Erhalterin der Klugheit (σωφροσύνη); denn Lust und Schmerz verwirren die Vorstellungen über das, was zu thun ist *). Diese Vorstellungen bestimmen aber eben die Zwecke der Thätigkeiten, und darin besteht die Schlechtigkeit, diese Prinzipien der Handlungen zu verfälschen. Die Klugheit unterscheidet sich von der Kunst auch noch dadurch, daß sie eine Tugend ist. Der Theil aber, dessen Tugend sie ist, ist der Ueberlegende (δοξαστικὸς, λογιστικός).

Die Wissenschaft (ἐπιστήμη) geht aufs Unveränderliche, Ewige. Sie wird gelehrt. Jedes Lehren beruht aber auf Anerkanntem, von dem ausgegangen, und woraus das Andre abgeleitet wird, entweder durch Induction (ἐπαγωγὴ), die der Anfang ist und das Allgemeine findet; oder durch Syllogismus, welcher aus dem Allgemeinen ableitet. Die Prinzipien, aus welchen der Syllogismus ableitet, sind nicht selbst wieder durch Syllogismen abgeleitet, sondern aus Induction gefunden. Die Wissenschaft ist also die Fertigkeit zu demonstriren (ἕξις ἀποδεικτική).

Die Wissenschaft als demonstrabel hat gewisse Prinzipien, von denen sie ausgeht. Ueber diese Prinzipien giebt es nicht selbst wieder eine Wissenschaft

*) Und nur in diesem Sinne ist sie richtig durch Besonnenheit übersetzt worden.

oder Kunst, oder Klugheit, sondern die Erkenntniß dieser Prinzipien ist das speculative Denken (νοῦς).

Die Weisheit endlich (σοφία) ist die Genauste aller Wissenschaften. Der Weise erkennt nicht nur das, was aus den Prinzipien folgt, sondern auch die Prinzipien selbst. Die Weisheit ist also die Vereinigung von ἐπιστήμη und νοῦς. —

a) Betrachten wir nun die logischen Tugenden näher, so ist nothwendig die Erste, noch mit den ethischen Tugenden in Verbindung stehende, die Klugheit, als Tugend des überlegenden Theils der Seele. Indem sie als richtiger Verstand das Gute in jenen bestimmt, so muß sie einen vollständigen Verstandesschluß enthalten. Denn sie geht von einem allgemeinen Grundsatze aus, welcher als der gute Zweck der Obersatz ist. Darunter subsumirt sie einen Untersatz, welcher die zum Zwecke führenden Mittel, als einzelne Thatsachen, aufstellt, und endlich entschließt sie sich zum Handeln nach der daraus sich ergebenden Schlußfolge. Das der Klugheit entgegenstehende Laster besteht also darin, entweder einen falschen Obersatz aufzustellen, indem die Prinzipien des Praktischen durch die Schlechtigkeit verdorben werden, oder die einzelnen Thatsachen des Untersatzes nicht zu kennen. So irren wir, wenn z. B. unser Zweck die Gesundheit ist, sowol wenn wir nicht wissen, daß schwere Wasser ungesund sind, als wenn es uns unbekannt ist, daß dieses Wasser schwer ist. Endlich muß aber noch zur Vollendung der Klugheit hinzukommen, daß, nachdem wir Ober- und Untersatz richtig erkannt haben, Lust oder Schmerz uns nicht verhindre, die rechte Schlußfolge unserm Wissen gemäß zu ziehen und auszuführen. Zur Klugheit gehört also ein in allen seinen Terminis richtiger Schluß.

Hier könnte man aber den Einwurf machen, daß die Klugheit weder dem, welcher die Fertigkeit der ethischen Tugenden hat, noch dem, welcher sie nicht hat, nütze; denn der Eine ist schon tugendhaft, der Andere wird es darum noch nicht. Zuerst muß man sagen, daß die Klugheit, wie die Weisheit, als die Tugenden der vernünftigen Theile der Seele, schon an und für sich selbst zu wählen sind. Ferner aber wirken sie auch. Denn die Weisheit als Seite der Glückseligkeit macht durch ihre Aeußerungen und ihren Besitz selbst glückselig. Und indem es ferner die Klugheit und die ethische Tugend ist, welche das Werk vollbringen, so macht diese das Ziel, jene die Mittel richtig. Doch um nun zu beweisen, daß die Klugheit, indem sie die Mittel berichtige, den Menschen geeigneter mache, Schönes und Gerechtes zu thun, müssen wir etwas höher zu den Prinzipien zurück gehen.

Allerdings macht nur die tugendhafte Gesinnung tugendhaft, indem sie den Vorsatz richtet und ihm den Zweck bestimmt. Was aber um des Zweckes willen geschehn muß, ist nicht das Werk der ethischen Tugend, sondern eines andern Vermögens, — der Geschicklichkeit (δεινότης), welche die zum Zweck führenden Mittel trifft. Sie ist aber nicht Eins mit der Klugheit; denn nur wenn der Zweck gut ist, wird sie gelobt, mit schlechtem Zwecke aber gerade die höchste Schlechtigkeit (πανουργία). Der Kluge ist dagegen nie böse, obgleich er immer geschickt ist (δεινός). Die Fertigkeit in diesem Seelenblicke für den guten Zweck das schickliche Mittel zu treffen, kommt ihm nun nicht ohne Tugend. Die Klugheit ist also immer Tugend und die Geschicklichkeit verhält sich zu derselben, wie die natürlichen (φυσικαί) im angebornen

Charakter liegenden Tugenden sich zu den sittlichen durch Vernunft und Freiheit ausgebildeten (κύριαι) verhalten.

Hieraus ergiebt sich, daß die ethischen Tugenden ohne Klugheit nicht seyn können, da diese eben die richtige Vernunft ist, welche die Mitte bestimmt; daher Sokrates alle Tugenden für Erkenntnisse hielt, wir aber nur behaupten, daß sie mit Vernunft seyen. Mit der Klugheit sind jedoch, wie man sieht, alle anderen Tugenden gegeben. Als das die Mitte Bestimmende kann sie nun eigentlich nicht selbst wieder als Mitte erscheinen. Da sie indessen die durch die Vernunft bestimmte Naturanlage der Geschicklichkeit ist, so darf diese, angewendet wo sie nicht soll, als das Uebermaß angesehn werden. Eben so fehlerhaft ist es aber, wenn man gar nicht die Geschicklichkeit, auch nicht für gute Zwecke, besitzt. So kann die Klugheit auch als Mitte zwischen πανουργία und Einfalt (εὐήθεια) betrachtet werden *).

b) Wollen wir nun die in der Klugheit enthaltenen Seiten als vereinzelte Tugenden des Verstandes herausheben, so haben wir zuerst die Tugend der Wohlgelehrigkeit (σύνεσις), welche den durch die ethische Tugend bestimmten Zweck richtig auffaßt, und die Fertigkeit dieses Auffassens oder die Empfänglichkeit fürs Gute in sich schließt. Da sie nur auf den allgemeinen Grundsatz, nicht auf seine Ausführung geht, so ist sie bloß beurtheilend (κριτική), nicht befehlend (ἐπιτακτική), wie die Klugheit.

---

*) So stellt Aristoteles die Sache indessen nicht in der nikomachischen, sondern nur in der eudemischen Ethik (II., 3.) dar.

Das zweite zur wahren Vorstellung über den Zweck ist die Richtigkeit der Mittel für die Vollführung desselben. Die sich hierauf beschränkende Seite der Klugheit ist die Wohlberathenheit (εὐβουλία, ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρός τι τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψίς ἐστιν).

Da endlich Alles auf den einzelnen Fall und die richtige Auffassung desselben ankommt, so ist die Tugend des Verstandes, insofern er den richtigen Blick im Treffen des Guten für den einzelnen Fall enthält, die Einsicht (γνώμη). Und da die Billigkeit die ethische Fertigkeit der Gerechtigkeit, als der allgemeinen Tugend, ebenfalls für den einzelnen Fall ist, so kann die Einsicht nichts anders, als die richtige Beurtheilung des Billigen seyn (ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς κρίσις ὀρθή). —

c) Doch wenn nun auch die Klugheit die alle ethischen Tugenden Umfassende ist, so wird sie dennoch nicht die vollendetste Tugend und der höchste Grad der Glückseligkeit seyn. Dieser kann nur in der Tugend des vorzüglichsten Theils der Seele, d. h. des vernünftigen Denkens bestehn, welches höher ist, als die bloß überlegende Thätigkeit der Seele, und seine Tugend ist nun die reine theoretische Tugend der Weisheit. Daß sie aber die vollendetste sey, geht daraus hervor, daß sie den edelsten Gegenstand hat, am wenigsten Unterbrechungen leidet und das größte Vergnügen, die größte Selbstgenugsamkeit und Muße gewährt; wie sie denn auch am meisten um ihrer selbst willen geschätzt wird. Ein solches Leben ist nun vortrefflicher, als das Menschliche. Wenn daher das Denken in Bezug auf Menschliches ein Göttliches genannt werden kann, so ist auch das Leben im Denken ein Göttliches gegen das

menschliche Leben. Wir müssen aber nicht, wie man sagt, weil wir Menschen und Sterbliche sind, nur Menschliches und Sterbliches begehren, sondern uns unter die unsterblichen Götter versetzen (ἀποθανατίζειν) und nach einem dem Besten in uns gemäßen Leben streben. Denn wenn das Denken auch an Umfang das Kleinere ist, so übertrifft es doch an Kraft und Ehrwürdigkeit alles Uebrige um Vieles. Jeder scheint aber am meisten dies Denken zu seyn; denn es ist das Herrschende und Bessere in ihm. Widersinnig wäre es also, nicht eignes Leben zu wählen, sondern ein Fremdes. Da nun das einem Jeden Eigenste, auch das Beste und Angenehmste für denselben ist, so wird auch dem Menschen das Leben dem Denken gemäß, wenn dies der Mensch am meisten selber ist, das Glückseligste seyn.

II. Aufzählung und Widerlegung der hauptsächlichsten dem aristotelischen Moral-Systeme gemachten Einwürfe.

Die wichtigsten gegen die Ethik des Aristoteles gemachten Angriffe lassen sich auf folgende vier Gesichtspunkte zurückführen. 1) Angriffe gegen seine Definition der Glückseligkeit. 2) Gegen seine Definition der Tugend. 3) Gegen seine Klassification der Tugenden. 4) Gegen seine Methode bei Behandlung der Ethik. Die meisten finden sich in der Kritik der bisherigen Sittenlehre, nur wenige sind von Garve. Unwichtigere Einzelnes betreffende *) berühre ich gar nicht.

*) So gegen die Lehre vom Scherze (Kritik d. bish. Sittenl. S. 389), von der Freundschaft (S. 401) u. s. w.

A. Einwürfe gegen die Definition der Glückseligkeit.

„Die Glückseligkeit oder das höchste Gut sey bei Aristoteles, sagt man, ein gesetzlos Zusammengefügtes und Veränderliches, ein Agregat. Es enthalte zwei leicht ablösliche Bestandtheile, welche Theilbarkeit die Epicuräer und Stoiker denn auch bewiesen hätten, indem diese die Tugend allein, jene die Lust und die äußeren Güter allein zum Ganzen der Glückseligkeit erhoben hätten. Diese Theilbarkeit komme nun daher, daß es ihm an Sinn fehlte für den eigenthümlichen Weg des Plato *). — Die äußeren Güter aber habe Aristoteles theils darum zur Glückseligkeit gerechnet, weil er nicht den sittlichen Werth auch in dem Ruhenden der Gesinnung zu finden gewußt, sondern nur in dem Beweglichen des Handelns, wozu es (da bei der Art und Weise, wie er die Sittenlehre verbinde mit der Staatslehre, alles Handeln nur ein bürgerliches seyn könne) eines anständigen Wirkungskreises, und äußerer Mittel bedürfe; theils auch darum, weil er diesen Werth nicht festzuhalten und anzuschauen wisse in einem Momente, sondern nur in dem ununterbrochenen Gebrauch einer lang ausgesponnenen Zeit. **) — Dadurch sey aber nun der Begriff der Güter ganz verdorben, daß er die äußeren Güter mit darunter rechne, indem er so die sittliche Kraft zur gänzlichen Erreichung des äußerlichen Endzwecks der That nicht genügend hielte. ***)“

---

*) Kr. d. bish. Sittenl., S. 108, 126, 156, 157.

**) Ebendaselbst, S. 56, 141.

***) a. a. O., S. 127, 241, 242.

1. Was nun die Erste der hierin enthaltenen Beschuldigungen betrifft, daß die Glückseligkeit des Aristoteles ein Zusammengefügtes, Veränderliches sey, so kann sie nicht den Sinn haben wollen, zu läugnen, daß Aristoteles gerade das Gegentheil dessen, was man ihm vorwirft, von seiner Glückseligkeit prädicirt wissen will. Denn er sagt mit zu deutlichen Worten, die Glückseligkeit sey keine Summe, sonst müßte das kleinste hinzukommende Gut sie größer machen; dann wäre sie aber vorher noch nicht Glückseligkeit oder das höchste Gut gewesen. Ferner sagt er ja, die äußeren Güter wären nicht selbst Glückseligkeit, denn sie seyen veränderlich; zur Glückseligkeit gehöre aber die größte Beständigkeit u. s. w. Der Sinn der Anschuldigung kann also nur der seyn, daß, ungeachtet Aristoteles das Gegentheil behauptet, seine Definition dennoch nothwendig zwinge, seine Glückseligkeit als ein Veränderliches und eine Summe anzusehen.

Diese Definition müssen wir somit näher untersuchen: *ψυχῆς ἐνέργεια κατ᾽ ἀρετὴν ἐν βίῳ τελείῳ*. Es gehöre also zugleich ein vollständiges Leben dazu, um einen Menschen glückselig zu preisen. So hätte Solon Recht, der keinen Menschen glückselig preisen wollte, bevor er seinen Tod kannte. Aristoteles behandelt ausführlich diesen Ausspruch, und giebt in der That zu, daß, da die Glückseligkeit des Menschen etwas Vollständiges sey, sie auch ein glückliches Lebensende erfodre; aber das Zukünftige ist verborgen, setzt er hinzu, und wir können so entscheiden, daß die Menschen, welche das Beschriebene haben und haben werden, glückselig seyen, glückselig aber, wie es Menschen sind.

Aus der Summe und dem Zusammenrechnen scheint also Aristoteles dennoch nicht herauszukommen, ungeachtet alles dessen, was er selbst in Bezug auf die beiden Seiten der Glückseligkeit behauptet, daß die Lust nicht ein zu der Tugend äußerlich hinzukommender Bestandtheil sey, sondern nichts Anders, als das jede Thätigkeit und so auch die Thätigkeit der Tugend Begleitende und Vollendende (πᾶσαν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ τελειοῖ). Die Erreichung der Zwecke ist nämlich für den Guten selbst die Lust, diese also der Tugend immanent. Weiter sagt er: die äußeren Dinge sind nur Zierde und Mittel der Tugend und Glückseligkeit, nicht aber diese selbst; ihre Abwesenheit beschränkt freilich den Wirkungskreis des Tugendhaften in mancher Hinsicht, aber auf die Art und Weise der Thätigkeit kommt es doch am meisten an bei der Glückseligkeit. Der Tugendhafte wird nie elend seyn, weil er nie schlechte Handlungen thun kann. Denn der Gute ist der, welcher unter diesen Umständen das Beste thut, wie der beste Schuster der, welcher aus dem gegebenen Leder die besten Schuhe macht. Nach den Umständen das Beste thun, steht aber immer in unserer Gewalt; also ist die Tugend und folglich die Glückseligkeit in jedem Momente möglich.

Wie ist nun Aristoteles von jener Beschuldigung und aus diesem offenbaren Widerspruche zu befreien? Wie sind mit einem Worte die beiden Bestandtheile der Definition ψυχῆς ἐνέργεια κατ᾽ ἀρετὴν und ἐν βίῳ τελείῳ zu vereinigen? Dadurch, daß Aristoteles einmal auf das Innre und auf das Wesen der Glückseligkeit sieht, d. h. die tugendhafte Gesinnung, und dann auf ihre Erscheinung in der wirklichen Welt. Da spinnt sich freilich der einfache Begriff der Selbst-

genugsamkeit und Vollständigkeit in die Länge der Zeit auseinander. Wenn also auch in der Erscheinung die Glückseligkeit getrübt werden kann in Etwas durch den Mangel der äußeren Güter, so ist sie doch ihrem Begriffe nach ein Ewiges und Unveränderliches.

Doch mit diesem allgemeinen Unterschiede der Erscheinung und des Begriffs haben wir uns nicht zu begnügen, um Aristoteles gänzlich zu rechtfertigen. Er spricht näher darum verschiedentlich von der Glückseligkeit, weil er in ihr verschiedene Seiten anerkennt, die nicht in gleichem Grade der Glückseligkeit theilhaftig sind. Als Thätigkeit der Seele der Tugend gemäß ist sie die der besten Tugend gemäße Thätigkeit, die beste Tugend war aber die des besten Theils der Seele, d. h. des vernünftigen Denkens. Dieser höchste Grad der Glückseligkeit oder die Weisheit absolut sich selbst genügend, unveränderlich, ist nun die göttliche Glückseligkeit; denn die Thätigkeit, welche nur reines Denken, und als solches, Leben ist, ist Gott selber. Die Sichselbstgleichheit des göttlichen Lebens des Weisen setzt Aristoteles also als die eigentliche Glückseligkeit, welche in der beschaulichen Lebensweise besteht, und dies ist ganz im stoischen Sinne gesprochen, von dem zugegeben werden muß, daß er die Glückseligkeit nicht als Summe fasse. Davon unterscheidet aber Aristoteles die Glückseligkeit des praktischen, politischen Lebens, und giebt zu, daß sie als Menschliche den Veränderungen des Glücks ausgesetzt sey, und nur in einer Reihe von äußeren Thätigkeiten erscheinen könne. Doch haben eben auch diese immer in der tugendhaften Gesinnung ihre gemeinsame Wurzel und Quelle; und Letztere bleibt dann auch in jener veränderlichen Seite der Glückseligkeit das Ewige und Unveränderliche.

Indem man also die ganze Kraft des Einwurfs geradezu bestehen läßt, so zeigt er sich dennoch als nichtig durch die Reflexion, daß er die Erscheinung einer Sache, wo immer Endlichkeit und Veränderlichkeit eintreten muß, nicht von ihrem Wesen und Begriff zu scheiden wußte. Aristoteles hat dagegen sowol seine Schärfe der Speculation in den Prinzipien, als die Schärfe seines Verstandes in der Erfahrung bewiesen, obgleich nur diese letztere Seite, und auch diese noch oft verunglimpft, bemerkt zu werden, aus leicht einzusehenden Gründen üblich wird. Wollte man aber behaupten, daß darin das Mangelhafte einer Sache bestehe, daß sie sich so in die Endlichkeit und Erscheinung einlasse, und das Höchste eben dies sey, sich in sein reines Ansich und seine Wesentlichkeit einzuschließen, so würde man eine große Abstraction aussprechen, indem das erst die Wirklichkeit einer Sache ausmacht, daß sie sich an die Aeußerlichkeit hingiebt, ohne sich darin zu verliehren, sondern sich eben darin erhält, und nun an ihr keine Schranke mehr vorfindet. So ist erst im Christenthum die absolute Macht des göttlichen Wesens geoffenbart worden, indem es als Mensch und mit allem Leiden der Menschheit belastet, dennoch in diesem ungeheuersten Gegensatze den unendlichen Glanz der göttlichen Natur durchscheinen ließ.

2) Daß aber Aristoteles nun die Glückseligkeit vornehmlich in der Gesinnung suche, wird freilich im zweiten Theile des Einwurfs bestritten, und behauptet, daß er sie nur im Beweglichen des Handelns finde, und das sey auch der Grund, warum er der äußeren Mittel bedürfe. Aristoteles hat aber doch die Tugend, das Höchste in der Glückseligkeit, nicht als bloßes Werk

der Handlung gefaßt, sondern als Fertigkeit, welche sich der Mensch als einen inneren Besitz zu erwerben hat. Denn alle ethische Tugend, sagt er, geht nicht unmittelbar auf das Hervorgebrachte (ποιητὸν), sondern auf die Thätigkeit selbst (πρακτὸν) und die Handlung, als äußeres Werk, hat nur dann Werth, wenn sie aus dem Innern der Fertigkeit kommt; wie denn die Handlung durch die Fertigkeit, diese aber allerdings ihrerseits wieder durch jene bedingt wird.

Daraus geht nun hervor, daß Aristoteles freilich das nur innre Brüten und Hegen und Pflegen seiner Vortrefflichkeit und guten Gesinnungen, — jene so eben getadelte Abstraction, nicht als das Höchste, angesehen hat, sondern die Aeußerung, Wirksamkeit (ἐνέργεια) dieser sonst leeren Möglichkeit (δύναμις) zugleich mit fordern mußte, weil nur in diesem Entsprechen des innern Begriffs und der äußeren Realität die Wahrheit liegt. Wenn die innere Gesinnung als innere bliebe, ohne zu erscheinen, so hätte man an Nichts die Bewährung ihres Daseyns; denn das Daseyn ist eben die Erscheinung und was nicht erscheint, ist auch nicht da. Wenn der Mensch aber so und so handelt, so erkennt man daraus seine Gesinnung, und diese Bewährung ist eine viel Höhere, als das bloße Sagen oder gar Empfinden. Solche Gefühle und moralische Gesinnungen in sich haben, oder es sich einbilden und einreden, ist leicht. Sie aber aus diesem innern Schachte ans Licht zu fördern, sie dem Auge der Welt darzustellen und ihrem Urtheile zu unterwerfen, das ist das Schwere, aber auch der Beweis ihrer Existenz; denn für ein Nichts wird der Mensch diese Arbeit nicht übernehmen.

Es ist also wieder ganz richtig, daß Aristoteles sich nicht „mit dem Ruhenden der Gesinnung begnügte,“ aber darin, daß er die Totalität beider Seiten forderte, liegt nicht, daß er die Glückseligkeit nur „im Beweglichen des Handelns“ sah und suchte. Aristoteles ist viel zu spekulativ, um bei einer solchen Einseitigkeit stehen zu bleiben.

3) Weil Aristoteles nun dieses Handeln, wenn gleich nicht einseitig, wie behauptet wird, fordert (im Gegentheil sieht er hauptsächlich auf die Fertigkeit, und behauptet das Daseyn der Glückseligkeit, auch wenn Zufall das äußere Werk hinderte) — wegen jener Forderung nun hat Aristoteles auch die Mittel zur Ausübung der Tugend unter die Güter gerechnet; und dadurch (wird ihm drittens vorgeworfen,) habe er den Begriff der Güter ganz verdorben. Diese Mittel dürfen aber doch nicht für ein der Glückseligkeit gänzlich Fremdes angesehen werden; denn da diese, um wirklich zu seyn, erscheinen, d. h. in mannigfaltiges, vielfach verknüpftes Daseyn treten muß, so hat sie eine Seite, nach welcher sie sich solcher Aeußerlichkeit Preis giebt, und an solche äußere Mittel gebunden ist; was besonders von der politischen Tugend gilt.

Daß aber zur Glückseligkeit oder dem höchsten Gute äußeres Glück mitgehöre, zeigt ferner nicht nur der Name an, indem er eine Verknüpfung des äußeren Glücks mit der innern Seligkeit der Tugend verkündet, sondern liegt auch in der Natur der Sache. Das Gute ist nämlich zwar der allgemeine Endzweck der Welt, aber nicht mehr, als an sich seyender Zweck, den Zwecken des Subjects entgegengesetzt, wie noch das Recht, wo es nur darauf ankommt, daß das Recht

sey, nicht ob das Wohl des Einzelnen dadurch zu Grunde gehe oder erhalten werde. Die Strenge des Rechts kann den Menschen ins größte Unglück stürzen, so daß eine moralische Person des Terenz ausrufen darf: summum jus summa injuria. Das Gute dagegen ist nicht dieser bloß objective Zweck. Es ist Gesinnung; und deshalb bleibt die Befriedigung des einzelnen Subjects, sein Wissen und Wollen darin erhalten. Das Gute ist also wie der Zweck der Welt, so auch der particuläre Zweck des Individuums und die Ausführung dieses Zwecks enthält an sich die Befriedigung des Menschen und die Lust. Diese oder das Wohl überhaupt, der Wohlstand, die äußeren Güter sind somit Bestandtheile des Guten selbst, aber nicht im Gegensatze und Kampf gegen den an und für sich seyenden Zweck, sondern in Identität mit ihm.

Daher ist es denn ganz consequent, daß Aristoteles die äußeren Mittel der Tugend als Güter ansieht. Sie sind in Harmonie mit dem innern Gute, und so zu sagen seine letzte Erscheinung; denn an den Mitteln giebt sich der Zweck kund, und sie müssen ja, wofern sie nur wahrhaft Mittel sind, auch die Natur und Qualität des Zweckes in sich tragen. Erst der Abstraction der spätern Zeit und ihrem sondernden Verstande war es aufbehalten, diese im Aristoteles noch existirende Harmonie aufgelöst und jede Seite für sich herausgenommen zu haben, durch die Stoiker die Tugend, durch Epicur die äußeren Güter. Sind sie einmal so in der Abstraction getrennt, so ist freilich die Einheit ihres innerlichen Wesens nicht sogleich zu erkennen und ihre Verbindung wird eine lose und willkührliche. Aristoteles hält aber auf spekulative Weise diese Ein-

heit des Inneren und Aeußeren fest, wie er denn die Lust als das der Thätigkeit Immanente ansieht, und diesen spekulativen Zusammenhang der inneren und äußeren Güter auf naive Weise noch so ausdrückt, daß der Tugendhafte als Freund der Götter von ihnen auch mit den größten Gütern überhäuft würde, und daß sie besonders den denkenden Weisen der höchsten Lust und Seligkeit, die nur sie genießen, theilhaftig werden ließen, weil sie in ihm sich selber lieben.

4) Auf diese Weise sehn wir, daß Aristoteles aus dem allgemeinen vernünftigen Zwecke des Willens die Einzelheit der Lust und den particulären Willen noch nicht ausgeschlossen hat. Die Lust, die Begierde, die Leidenschaft behält also bei ihm noch eine positive Beziehung auf das Gute oder den vernünftigen Willen, wogegen die Stoiker die Tugend in Unterdrückung der Triebe setzten, weil sie eben die Lust und das Wohl aus ihrer Glückseligkeit entfernten. Dies führt auf die zweite Reihe von Einwänden, die dem Aristoteles in Bezug auf seine Definition der Tugend gemacht worden sind. Doch bevor wir zu ihnen übergehen, haben wir noch aus dem ersten Angriffe dies herauszuheben, daß das ethische Handeln des Aristoteles ein rein Bürgerliches sey, weshalb er denn auch politisches Ansehn mit unter die Tugendmittel und äußeren Güter rechne.

Wird Bürgerlich nun in unserm heutigen Sinne genommen, so ist die Beschuldigung ganz grundlos. Denn jetzt sieht der Staat bei seinen Bürgern weniger auf moralische Gesinnung, und will nur Legalität der Handlungen. Die demokratische Verfassung Griechen-

lands beruhte aber, wie Montesquieu *) sagt, nothwendig und lediglich auf der Gesinnung der Tugend. Dem Aristoteles, als den Gedanken des sittlichen Staatslebens bei seinem Volke auffassend, ist es daher gar nicht gleichgültig, in welcher Absicht gehandelt wird, sondern auf diese komme es im Gegentheil hauptsächlich an. Daß Aristoteles nun dennoch die Ausübung der Gesetze schon für Tugend selbst hielt und die Gerechtigkeit als die alle anderen Tugenden in sich schließende allgemeine Tugend ansah, ist auf der andern Seite eben so richtig, kommt aber gerade daher, daß er, wie Plato, den Staat nicht nur als Noth- und Rechtsstaat, wo es allein um das äußere juridische Recht zu thun sey, sondern als Beförderer und Erhalter der Sitten und Tugend betrachtete. Diese Philosophen sind also noch nicht zu dem Unterschiede der Moralität und Legalität fortgeschritten in dem Sinne, wie Kant **) ihn feststellt; wie denn Aristoteles die Erziehung der Jugend zum Guten für eine Hauptangelegenheit des Staats hält, Moral und Politik indessen nicht, wie Plato, so verbindet, daß sie durchaus eins sind, obgleich er ihre wesentliche Beziehung sehr wohl anerkennt.

In der Verbindung von Politik und Moral überhaupt kann also nicht der „eigenthümliche Weg des Plato" zu suchen seyn, für den Aristoteles keinen Sinn haben soll, da der Urheber dieser Kritik ja selbst anführt, wie Aristoteles am Schluß der nikomachischen Ethik diese mit der Politik verknüpft, der eigenthümliche Weg des

---

*) Esprit des loix III., 3.

**) Rechtslehre: Einleitung, S. XV., wo gesagt wird, die Legalität sehe nicht auf die Triebfeder.

des Plato kann nur in der unmittelbaren Identität von Moral und Politik bestehn, die Plato übrigens auf eine schöne und höchst spekulative Weise seinem nothwendigen Standpunkt in der Geschichte der Philosophie gemäß durchführt. Diesen Weg verließ Aristoteles allerdings, indem er Moral und Politik, wie es seyn muß, auch trennte.

Doch abstrahiren wir von diesem Unterschiede beider Philosophen, so ist nicht abzusehn, warum die tugendhafte Handlung bei Aristoteles mehr bürgerlich sey, als bei Plato; denn geht bei irgend einem Philosophen des Alterthums moralisches und bürgerliches Handeln in einander auf, so ist es wol vor Allen beim Plato der Fall, der die Obrigkeit zu fortwährenden Erziehern aller Bürger macht, und Diese keinen Schritt, selbst Heirath u.s.w., ohne die Verordnung Jener thun läßt. Daß beide Philosophen aber diese Wissenschaften so eng verknüpften, ist, statt eines Mißgriffs, vielmehr die tiefste Einsicht in das Wesen der griechischen Staaten. Die früheren Moralisten, die Cyniker und Cyrenaiker, hatten sich dagegen noch nicht zur Idee des Staats erhoben, und die Späteren, die Stoiker und Epicuräer, diese Harmonie bei Plato und Aristoteles schon wieder in das sich in sich einschließende, nur in seine Tugend verhüllende Selbstbewußtseyn des Weisen aufgelöst, welches in der römischen Welt sich aufthuend, sich ganz negativ gegen den Staat verhielt, weil es an einem vernünftigen Staatsleben verzweifelte.

B. Einwände gegen die Definition der Tugend.

„Aristoteles, heißt es *), sey das innre Wesen der sittlichen Gesinnung eine unbekannte Größe geblie-

*) Kritik d. bish. Sittenl., S. 77, 218—220.

ben. Die Erklärung, die er davon gebe, daß sie die Mitte zwischen zwei Extremen sey, erkläre nicht das Wesen und die Entstehung der Tugend, sondern sey nur die äußere Erscheinung derselben, schon in Bezug auf einzelne Fälle und sinnliche Neigungen. Die nähere Art und Weise dieser Erscheinung bemerkt zu haben, sey eines Empirikers, wie Aristoteles, würdig. Selbst die Erklärung der Uebereinstimmung des unvernünftigen Triebes mit der Vernunft gehöre nur zur Erscheinung der Tugend." — Drei tiefer zu liegen scheinende Einwände *) sind die, daß „das Prinzip der Mitte nicht für alle Tugenden erschöpfend sey, daß es unbestimmt sey, und endlich daß es nicht die Natur der Verpflichtung angebe, sondern nur eine willkührlich scheinende Regel enthalte." —

1) Was nun den ersten Einwand betrifft, so ist gar nicht zu läugnen, daß das Prinzip, die Tugend sey die Mitte zwischen zwei extremen Neigungen, der Erscheinung der Tugend angehöre. Dadurch aber, daß Aristoteles angiebt, wie die Tugend im einzelnen Fall erscheine, wird nicht bewiesen, daß ihm das Wesen der Tugend eine unbekannte Größe geblieben sey, sondern diese verschwindet gerade durch das deutliche Erkennen der Art und Weise der Erscheinung. Im Gegentheil, kann man sagen, ist die Tugend, an sich oder als innre Gesinnung und nicht wirklich, nur eine leere Möglichkeit oder eine unbekannte Größe. Es kommt bei ihr hauptsächlich auf die Ausübung an, und für diese allein hat Aristoteles das Prinzip aufgestellt, daß sie die Mitte zwischen

*) Garve, Abhandlung über die Prinzipien der Sittenlehre vor der Uebersetzung der aristotelischen Ethik S. 2—30.

zwei Neigungen sey. Dies ist also die Definition der wirksamen oder sich verwirklichenden Tugend.

Doch findet sich auch Eine für das innre Wesen der Tugend, wie jener Einwand es nennt. Das ist nämlich die, daß sie die Fertigkeit sey, den unvernünftigen Theil der Seele dem Urtheil der richtigen Vernunft gemäß zu bestimmen. Zwar kennt der Einwurf diese Definition auch, sieht sie aber als gleichfalls zur Erscheinung gehörig an. Wenigstens wäre die Definition dann eine sehr schlechte Angabe der Art und Weise der Erscheinung, weil sie ganz und gar nicht zeigt, wie die Vernunft die Leidenschaften bestimmt, sondern dies der Anderen überläßt, welche die Bestimmung für eine Quantitative ausgiebt; den Aristoteles hätte also hier seine so sehr gerühmte Empirie verlassen.

Um aber nun zu beweisen, daß durch die zweite Definition wirklich das Wesen der Tugend getroffen sey, und daß, wenn es wahr ist, daß durch das Finden jener Bestimmung der Mitte Aristoteles sich als würdigen Empiriker erwiesen hat, er sich nicht minder spekulativ zeige, — zu diesem Zwecke müssen wir, um mit Aristoteles zu sprechen, etwas höher bei den Prinzipien beginnen. Tugend ist überhaupt Tüchtigkeit, und liegt darin, daß ein Ding wirklich sey, wie es seyn soll. Die Tugend des Auges besteht darin, daß es scharf und deutlich sehn könne; und so hat jedes Ding seine eigne Tugend. Diese ist das Gute oder der letzte Zweck. Hier sprechen wir nun vom Menschen, als solchem. Seinen Zweck und das, was durch denselben gesetzt ist, sein eigenthümliches Werk, haben wir daher zu betrachten. Dieses wird eben durch seine Tugend hervorgebracht. Um sie zu kennen, müssen wir also den Menschen ken-

nen. Hier sagt jedoch Aristoteles, genüge es dem Moralisten als Lehnsatz aus der Psychologie aufzunehmen, daß in der Seele des Menschen Sinnlichkeit und Vernunft sey. Die spekulative Untersuchung aber über ihr Wesen, und ob sie auch in der Wirklichkeit, oder nur in der Vorstellung zu trennen seyen, wie die convexe und concave Seite einer Kugel, gehöre zu jener andern Disciplin. Der Moralist brauche sie für seinen Zweck nicht anzustellen. — Wenn nun die Tugend der Seele ihre Tüchtigkeit ist, so wird sie die Tüchtigkeit dieser beiden Theile der Seele und die richtige Art ihres Verhältnisses seyn. Die Vernunft ist aber das Höhere und Herrschende im Menschen. Darum wird die Tüchtigkeit der Seele das Beherrschen oder Bestimmen der Sinnlichkeit durch die Vernunft seyn, und das ist also die wahrhafte Definition des Wesens der Tugend.

Mit ihr ist zugleich das Prinzip der Eintheilung gegeben, wie dies denn immer in einer guten Definition schon enthalten seyn muß, obgleich der Mangel eines Theilungsgrundes der Tugenden dem Aristoteles auch vorgeworfen worden ist, wovon nachher. Kommt nun zum Begriffe des Wesens der Tugend, noch der Begriff ihrer Erscheinung hinzu, so lautet die vollständige Definition der Tugend also: *ἡ ἀρετή ἐστιν ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε.* Denn die Klugheit als die Tugend des vernünftigen Theils bestimmt die Mitte in den Tugenden des unvernünftigen Theils der Seele.

2) Nur in den ethischen Tugenden ist aber ein Mittleres und ein Maß; und daher hat man ferner dem Aristoteles vorgeworfen, daß sein Prinzip nicht

erschöpfend sey, indem es sich nur auf Tugenden der Mäßigung anwenden lasse. Allerdings kann die Mitte nur da eintreten, wo auch ein Uebermaß und ein Mangel möglich ist, nämlich bei Leidenschaften und Handlungen, und es ist insofern richtig, daß „Aristoteles alle seine Tugenden auf die Mäßigkeit (oder vielmehr auf die Mäßigung der Begierden) zurückführt.“ Diese findet aber bei allen ethischen Tugenden Statt; denn sie beziehen sich auf Leidenschaften und Handlungen. Und wenn nun eingeworfen wird, daß bei einigen Tugenden es kein Uebermaß gebe, daß man z. B. nicht zu klug oder zu weise seyn könne, so sahen wir ja schon, daß auch die Klugheit als Mitte gefaßt werden könne; näher ist sie aber eben das Bestimmende der Mitte bei allen Tugenden. Wenn also Eine Tugend auf die Mitte geht, so ist sie es, indem sie allen Anderen den Weg dazu zeigt. So schränkt sie das allgemeine Prinzip nicht ein, daß alle Tugend sich als Mitte bestimme zwischen zwei Extremen; denn da die Mitte das der Vernunft gemäße ist, so ist es die Vernunft, die sich in der Begierde nach Lust z. B., als Mäßigkeit bestimmt. Diese Vernunft ist aber die Klugheit. Daher ist diese die allgemeine Tugend, welche in jeder einzelnen sich als die der Vernunft gemäße Mitte manifestirt, und mit der jede andre Tugend gesetzt ist.

3) Wird aber drittens behauptet, daß das Prinzip unbestimmt sey, weil nicht in demselben angegeben werde, wo die Mitte zu finden, so hat Aristoteles selber Sorge getragen, diesem Einwande zu begegnen. Das Prinzip ist nämlich an sich ganz bestimmt und deutlich. Bei der Anwendung, sagt er aber, kommt es auf den einzelnen Fall an. Hier treten besondere

Umstände ein, und das Gefühl oder die Reflexion des Augenblicks muß da entscheiden. Das Quantum ist nicht fest, läßt also ein Mehr oder Weniger zu, wie denn bei jedem einzelnen Menschen die Mitte verschieden seyn kann. Diese nicht zu läugnende Unbestimmtheit liegt aber nicht im fehlerhaften Prinzip des Aristoteles, sondern in der Sache selbst. Für den einzelnen Fall ist nicht apodiktische Gewißheit zu erlangen; denn als concret leidet er vielfache Modificationen, welche durch allgemeine Grundsätze nicht bestimmt werden können.

4) Endlich ist behauptet worden, daß Aristoteles Prinzip der Mitte nicht die in der Natur des Menschen liegende Ursache der Verpflichtung angebe, sondern nur eine daraus hergeleitete Regel sey, welche durch nichts bewiesen werde und fast willkührlich scheine. Es ist ganz richtig, daß das Prinzip der Mitte nur Regel ist, nicht die Verpflichtung begründet; dies soll aber auch nicht; denn es ist ja nur für die Erscheinung der Tugend aufgestellt. Die Verpflichtung zur Tugend giebt aber Aristoteles dennoch durch seine andere Definition derselben an; denn die Tugend ist nichts anders als das dem Zwecke des Menschen angemeßne Werk desselben. Dieser Zweck, die Herrschaft der Vernunft, ist das innre Wesen des Menschen, sein Begriff oder seine Bestimmung. Diese ist eben das, was der Mensch seyn soll; dem aber, was er seyn soll, hat er die absolute Verpflichtung zu entsprechen.

Aus allen diesen Kritiken geht somit hervor, daß man von der irrigen Voraussetzung ausging, Aristoteles sey reiner Empiriker. Nun wurde Alles nur aus diesem Gesichtspunkte betrachtet und theils gelobt, theils

bitter getadelt, die Prinzipien aber meist übergangen, mißverstanden, oder kaum geahndet. Und in der That ist Aristoteles Manier beim ersten Anblicke ganz analytisch, indem er durch Zergliederung zum Prinzipe steigt, wo er denn den Anderen oft die Theile in ihrer Hand läßt, ohne daß sie den Geist zu fassen wissen; dagegen er sich, wie er selber sagt, durch Erfahrung und Betrachtung des Einzelnen das Auge schärft für's Schauen der Prinzipien. — Ob aber die Regel des Aristoteles willkührlich sey, oder nicht vielmehr aus der Definition des Wesens selber fließe, wird unten bei der wahrhaften Kritik und Würdigung des aristotelischen Prinzips betrachtet werden.

C. Einwendungen gegen die Klassification der Tugenden.

Was drittens die Klassification der einzelnen Tugenden betrifft, so ist dem Aristoteles vorgeworfen worden, „daß seine Tugenden nur den Namen eines Haufens verdienten, ohne Regel, noch sonst eine Vermuthung für sich habend, als umfaßten sie das Ganze der sittlichen Gesinnung" *). —

Hier ist zuerst zu erwidern, daß wenn sie die Vollkommenheiten der Seele sind, sie die Vollkommenheiten der verschiedenen Theile der Seele seyn müssen. Die Eintheilung in ethische und logische Tugenden ist also dem Begriffe der Tugend ganz gemäß. Dies ordnet aber noch nicht den Haufen der Tugenden, wie sie etwas unziemend genannt werden. Und hier hat freilich Aristo-

*) Kritik d. bish. Sittenl., S. 317.

teles die Vermuthung gegen sich, indem er allerdings die Tugenden ganz willkührlich und lose auf einander folgen zu lassen scheint, wie man aus der obigen treuen Darstellung derselben sieht, wogegen die hergebrachte, von Plato beibehaltene Quadruplicität der Kardinal-Tugenden, sich in seiner Republik sogleich darstellt, als auf eine schöne Weise philosophirt, und als schlöße sie die Totalität der sittlichen Gesinnung in sich. Liegt nun bei Aristoteles wirklich eine versteckte Ordnung zu Grunde, so ist es unsre Pflicht, sie zu entdecken. Denn da die Alten nie systematisirt, classificirt und schematisirt haben (ein Resultat der scholastischen Philosophie), so waltet der höchste Geist der Ordnung und Harmonie mehr bewußtlos in ihren Werken, und diesen hier zur Widerlegung jenes Einwurfs und zur Rettung der Ehre meines Autors zum Bewußtseyn zu bringen, will ich mich jetzt bestreben. —

1. Wir haben gesehen, daß die Tugend die durch die Vernunft bestimmte Begierde, Leidenschaft und natürliche Neigung ist. Die Eintheilung und Gliederung der Triebe wird also mit der Eintheilung der Tugenden parallel laufen müssen. Fragen wir aber, welches die natürlichen Triebe des Menschen sind, so werden wir ihr System durch folgende Deduction erhalten:

Der Mensch hat Zwecke, welche das Prinzip seiner Vorsätze, wie diese seiner Handlungen, sind. Der Zweck geht auf Realisation der innren Willensbestimmung und auf Versetzen derselben in die äußere Welt. Im ausgeführten Zweck stimmt also der Mensch mit der äußeren ihn umgebenden Welt überein. Diese Uebereinstimmung aber mit der Natur, und daher auch mit der Natur an ihm, mit seiner sinnlichen Natur, gewährt

dem Menschen Befriedigung und ist das Gefühl des Angenehmen.

a) Der Zweck des Menschen ist also zunächst das Suchen dieser Uebereinstimmung oder des Angenehmen, und das Fliehen des Gegentheils, des Unangenehmen. Die sinnliche Begierde ist der Trieb, der das Angenehme zu seinem Gegenstande hat, die Leidenschaft aber, oder der Trieb, den Schmerz zu fliehen, ist die Furcht. Beide sind die unmittelbarsten Begierden und Triebe des Menschen und lassen sich auch als Erhaltungstrieb auffassen; denn der Schmerz, der geflohen wird, ist das den Organismus und seine Harmonie zerstörende Prinzip, und die sinnliche Begierde ist ihrerseits nichts anders, als das Streben des Subjects sich auf Kosten der äußeren Objecte zu erhalten.

b) Die Lust und die Unlust sind nun vereinzelte Empfindungen und vorübergehende Eindrücke, weil der Mensch selbst darin sich als rein Einzelner, und in jedem Momente als ein Anderer verhält, wie denn die sinnliche Lust und Unlust von den Alten richtig in der Veränderung (κίνησις) gesetzt wurde. Der Mensch ist aber denkend, und ein Allgemeines. Er will sich nicht nur dieses flüchtigen Daseyns, dieser momentanen Uebereinstimmung seiner mit der Natur bewußt seyn, sondern dieses Gut auch als ein dauerndes genießen. Und weil der Mensch jetzt ein Allgemeines werden soll, so sucht er ein Mittel, diese Allgemeinheit und Dauer hervorzubringen. Dieses Mittel ist nun der Besitz; zugleich wird er aber selbst der Zweck, oder der Gegenstand der Begierde und des Triebes. Der Besitz ist nämlich nicht nur die allgemeine Möglichkeit sich fortwährend Lust zu verschaffen, d. h. mit der

Natur übereinzustimmen, sondern er ist selbst diese Uebereinstimmung mit der Natur und, als Eigenthum, die geistige Gegenwart des Menschen in ihr.

c) Indem der Mensch auf solche bleibende Weise seinem Willen in der Außenwelt Daseyn verschafft, ist er für den Willen Anderer und zwar als ihn ausschließend aus der Sphäre seines Eigenthums. In dieser ist er also unantastbar für sie und die Anderen müssen das Daseyn seines Willens darin anerkennen. Der Mensch hat daher ferner den Trieb oder natürlichen Zweck des Anerkanntseyns durch die Anderen, als des Geltens seiner Persönlichkeit in dem Geiste der Anderen, oder den Trieb nach Ehre. Dieser vollendet die Dreiheit der selbstsüchtigen Triebe, welche der Mensch sich nach der natürlichen Verschiedenheit seines Charakters zu Zwecken seiner Glückseligkeit macht.

2. a) Das Anerkanntseyn dieses Subjects setzt aber das Streben Aller nach Anerkennung, so wie das wirkliche durch Gegenseitigkeit bedingte Anerkanntseyn Aller voraus, und indem Jeder von den Anderen anerkannt und geehrt wird, hört die abstract selbstsüchtige Beziehung des Einzelnen nur auf sich auf. Der Einzelne erweitert sich, beschränkt sich nicht auf seine Leidenschaften, sondern erhält Receptivität für Andere, welche sich in ihm geltend machen können, und jeder wird erregt durch dies Setzen des Andern in ihn. Das ist der Zorntrieb (θυμὸς, nicht mehr die selbstsüchtige ἐπιθυμία, wie Plato ebenfalls unterscheidet), — ein zunächst noch ganz formeller Trieb, die Erregung angenehmer oder unangenehmer Gefühle durch Andere; denn wir müssen diesen Trieb so allgemein fassen, obgleich im Deutschen der Ausdruck sich auf die Empfindung des Unangenehmen beschränkt.

b) Diese bloße Receptivität oder Irritabilität wird aber eben so Reaction gegen Andere, der Trieb in ihnen Angenehmes und Unangenehmes hervorzubringen, oder die Leidenschaften der Liebe und des Hasses. Die Zwecke oder Triebe sind hier also gesellige Neigungen, Wohlwollen, das Streben Andere zu befriedigen und ihr Wohl zu befördern. Das ist im Allgemeinen der Geselligkeitstrieb, welcher zum Gegenstande das gesellige Vergnügen hat, den Nutzen Anderer und so weiter; eben so kann der Handelnde ihnen aber auch schaden, wenn er nämlich seine selbstsüchtigen Interessen den geselligen vorzieht.

c) Durch diese Berührung der besonderen Interessen und ihre gegenseitige Durchkreuzung entsteht also eine Reibung. Und wenn nun das eigene Interesse dem Interesse Anderer zuwider läuft, so helfen die zwei Prinzipien des eignen oder fremden Wohls nicht mehr aus, um sich zu entscheiden. Es tritt daher das Bedürfniß ein, im Fall der Collision nach einem höhern Prinzip zu greifen. Die besonderen Interessen, als einander bestreitend und aufhebend, sind negativ gesetzt, und fordern die Allgemeinheit des Willens, als existirend. Dieser daseyende und allgemein anerkannte Wille, welcher die besonderen Interessen ausgleicht durch das Urtheil über das, was jedem zukommt, ist das Recht, das selbst wieder als Trieb aufgefaßt, zur Rache wird, welche die verletzte Gleichheit eigenmächtig wiederherstellen will.

3. a) Mit dieser Allgemeinheit des Willens sind wir aber aus der Sphäre der Begierden und Leidenschaften heraus. Der Mensch will sich nun nicht mehr als Einzelnen in der Außenwelt wiederfinden, sondern sich

als Allgemeinen darin sehen. Dieses sich Wiederfinden in den Objecten und Anschauen derselben, als allgemeiner, ist aber das Denken. Zunächst erscheint es gleichfalls noch als natürlicher Trieb; so ist es Wißbegierde, Wissenstrieb. Sein Gegenstand ist die vernünftige Erkenntniß der Welt und enthält daher das Ewige und Unveränderliche.

b) Dadurch aber scheint dieser Trieb kein praktischer Zweck mehr zu seyn; denn die Handlung und der Vorsatz geht nur auf das Veränderliche, von dem Menschen so und so Bestimmbare. Nun soll in der Moral hauptsächlich gehandelt werden; zugleich darf der praktische Zweck nicht wieder in die Besonderheit des Willens zurückfallen, sondern es soll, dem Wissen gemäß, gehandelt werden, die menschlichen Zwecke sollen mit Bewußtseyn nicht als blinder Zug der Neigung ausgeführt werden. Einen Zweck mit Bewußtseyn realisiren heißt aber sowol richtige Kenntniß des Zweckes selbst, als der dazu führenden schicklichen Mittel haben. Dies ist also das Werk der Geschicklichkeit (δεινότης des Aristoteles), welche eben darin besteht, die Dinge auf eine schickliche Weise und ihren Verhältnissen gemäß zu behandeln.

c) Indem so alle Dinge in Harmonie sowol untereinander, als mit meinen Handlungen sind, und neben dieser praktischen Harmonie das Wissen noch als theoretische Harmonie auftritt, so fordert der Trieb des Menschen jetzt diese allgemeine Harmonie der praktischen und theoretischen Zwecke. Ein solcher ist aber der Trieb nach Vollkommenheit; denn Vollkommenheit wird richtig von Wolf durch Uebereinstimmung aller Theile zu Einem definirt. Diese Harmonie ist

schon im Wissen enthalten; denn das Wissen ist es vorzüglich, welches alle Dinge zur Harmonie mit Einer Grundwahrheit zurückführt, und auch die praktischen Zwecke sollen sich nicht mehr durchkreuzen, sondern gleichfalls in diese Harmonie aufgenommen seyn. Vollkommenheit ist aber der unbestimmte Ausdruck der Vorstellung für diese Harmonie; denn statt der organischen Durchdringung der Momente bietet sie nur eine Summe dar, und verläuft sich in den nie zum Ziele gelangenden unendlichen Progreß, wodurch die Vollkommenheit eigentlich zur Vervollkommnung wird. Diese Harmonie aber als allgemeiner an und für sich seyender Zweck der Welt, der eben so Zweck des einzelnen Subjekts und durch dasselbe bethätigt wird, enthält den philosophischen Begriff des Guten; und dieses als die durch die richtige Vernunft bestimmten Leidenschaften, war ja auch der aristotelische Begriff der Tugend. —

Um nun also nach dieser Deduction der Triebe, welche sich durch ihre eigne Dialektik zur Tugend erhoben, darauf zurückzukommen, wovon wir ausgingen, nämlich die Tugenden des Aristoteles als ein geordnetes System aufzuweisen: so sehn wir, daß die drei selbstsüchtigen und die drei geselligen Triebe dem entsprechen, was Aristoteles den unvernünftigen Theil der Seele nennt, die theoretischen aber dem Vernünftigen; welchen Gegensatz man nach einer neuern Terminologie als höheres und niederes Begehrungsvermögen festsetzen könnte. So viel es nun Triebe giebt, so viel Tugenden, und zunächst scheiden sie sich in die zwei großen Massen der ethischen und logischen Tugenden, wovon jene auf die praktischen, diese auf die theoretischen Triebe zu beziehen sind. Es ergiebt sich

also zunächst die Richtigkeit der allgemeinen Eintheilung der Tugenden bei Aristoteles.

Ferner aber wird die Menge seiner Tugenden genauen Schritt halten mit den von uns deducirten Trieben. Wir haben nämlich zuerst die drei selbstsüchtigen Triebe betrachtet, den Trieb der Selbsterhaltung, des Besitzes und der Ehre. Der Erste ist wieder doppelt, entweder Begierde nach Lust oder Furcht vor Schmerz; und die zwei Tugenden, welche das rechte Maß in diesen Leidenschaften halten, sind Mäßigkeit und Tapferkeit. Die Freigebigkeit und Prachtliebe beziehen sich aber augenscheinlich auf den Trieb nach Besitz, und die Großherzigkeit und Ehrliebe auf den Trieb nach Ehre. Man sieht also, daß die naive Aufzählung der Tugenden zugleich den inneren bewußtlosen Baumeister ganz deutlich verräth.

Dem Zorntriebe, dem Geselligkeitstriebe und der Rache entsprechen nun die Tugenden der Sanftmuth, die drei geselligen Tugenden und die Tugend der Gerechtigkeit. Hiemit sind aber die ethischen Tugenden erschöpft.

Es folgen nun die logischen Tugenden, welche wieder in zwei Arten zerfallen nach Maßgabe der beiden im vernünftigen Theile der Seele enthaltenen Thätigkeiten. Dem Wissenstrieb, welcher auf Erkenntniß des Unveränderlichen geht, entspricht die Tugend des wissenschaftlichen Theils, die Weisheit. Die richtige Vernunft aber als Geschicklichkeit in Ausführung nicht bloß der praktischen Triebe, sondern der ethischen Tugenden, ist Klugheit, die Tugend des überlegenden Theils der Seele, welcher das Veränderliche zum Gegenstande hat.

So glaube ich genugsam widerlegt zu haben, daß die Tugenden, wie sie Aristoteles aufzählt, nur einen Haufen bilden, und daß ihre Menge dennoch nicht vollständig sey. Wir sahen im Gegentheil die größte Ordnung und die höchste Fülle, ja im Ganzen dieselbe Eintheilung als bei Plato, der ja auch seine drei Haupttugenden auf Begierde (Mäßigkeit), Zorn (Tapferkeit) und Vernunft (Weisheit) zurückführt, und die Gerechtigkeit, wie Aristoteles, als die allgemeine Tugend ansieht, oder als die Harmonie jener drei Funktionen der Leib-, Brust- uod Kopfhöhle, welche dann im Staate eben so als Funktionen der drei Stände der Arbeiter, Wächter und Herrscher erscheinen, — eine Harmonie, die darin besteht, daß Jeder das für seine Stellung Gehörige thue.

D. Angriffe auf die Methode.

Endlich ist behauptet worden *), „daß das Verfahren des Aristoteles ein rhapsodisches und tumultuarisches sey, welches sich begnüge, unter der großen Masse alles dessen, was unter das Gebiet der Wissenschaft gehört, gleichsam herumzuwühlen, ohne gesunde Dialektik das Einzelne vergleichend und unterordnend", u. s. w. Allerdings greift Aristoteles so zu sagen „ins volle Menschenleben" hinein, und „wo er's packt, da ist's interessant". Doch hindert diese scheinbare Unordnung nicht, daß das schärfere Auge den waltenden Geist darin entdecke. Als Ursache aber, daß Aristoteles es zu keinem System gebracht, wird angegeben,

*) Kritik d. bish. Sittenl., S. 472, 473.

daß er selbst sage, er habe nicht die Wissenschaft an sich gewollt, sondern ein wirkliches Ding in einer wirklichen Welt, ein Gemeinwesen. Das ist aber gerade das höchste Verdienst des Aristoteles. Hat Plato denn mit seiner Abhandlung vom Gerechten, d. h. mit seiner Republik etwas Anderes gewollt, als ein Gemeinwesen? Und ist die Philosophie dann vortrefflicher, wenn sie ein, gleich einem Nebeldunste zerrinnendes Ideal aufstellt, was nirgends Wirklichkeit hat, als im Kopfe seines Schöpfers? Hier wäre Plato gegen seinen eignen Vertheidiger in Schutz zu nehmen; denn das zum Schlagwort gewordene Hirngespinnst eines platonischen Staats enthält im wesentlichen nichts als die Hauptzüge des seinem Untergange damals entgegengehenden sittlichen Staatslebens der Hellenen *).

Wenn nun der Wissenschaft an sich überhaupt nichts vergeben wird dadurch, daß sie ein Wirkliches will, so findet dies ganz besonders bei der Ethik Statt; „denn mit ihr, sagt Aristoteles, verhält es sich anders, als mit den übrigen Wissenschaften. Bei ihnen ist die Theorie die Hauptsache. Diese hilft aber noch nicht viel in der Moral. Die Prinzipien (ἀρχαὶ) in dieser Wissenschaft sind die sittlichen Gesinnungen. Die Moral geht also auf Hervorbringung derselben, als auf ihren Zweck, wie sie sittliche Gesinnung voraussetzt, um mit Frucht studirt zu werden. Die meisten Menschen aber denken, es sey mit der bloßen Theorie gethan, und sie könnten wirklich tugendhaft werden, wenn sie über die Tugend philosophirten. Sie sind Kranken ähnlich, die dem Arzte eifrig

*) Hegel, Rechts-Phil., Vorrede S. XIX.

eifrig zuhören, aber seine Vorschriften nicht befolgen. So wie nun diese, wenn sie keine andere Heilmethode einschlagen, nicht gesunden, so werden auch jene nicht zur Gesundheit der Seele gelangen, wenn sie nicht auf eine andere Weise philosophiren lernen." Daraus also, daß Aristoteles durch seine Moral die Menschen wirklich tugendhaft machen wollte, folgt nicht, daß er nicht die Wissenschaft an sich gewollt habe; denn die Moral, als die Wissenschaft an sich oder die Theorie sowohl über die Gesinnung der Tugend selbst, als über die Regeln, Mittel und Wege, die zu ihr führen, erleichtert ihre Verwirklichung, obgleich diese auch ohne Wissenschaft, durch Erziehung z. B., hervorzubringen ist.

Was aber die im Aristoteles enthaltene Ordnung betrifft, so ist der allgemeine Gang, den er nimmt, aus der obigen Darstellung des Systems, wie ich hoffe, sattsam zu erkennen. Ausgehend von der Betrachtung der Glückseligkeit oder des höchsten Endzwecks, stellt er zuerst den Begriff derselben auf — im ersten Buche. Die Tugend und die äußeren Güter sind ihre Momente. Die Betrachtung dieser beiden muß also folgen. So giebt er ferner im zweiten Buche den allgemeinen Begriff der Tugend an. In der Tugend ist wieder das Erste, daß sie freiwillig sey. Daher trägt Aristoteles zunächst die Lehre von der Zurechnung im Anfange des dritten Buches vor; dann die ethischen Tugenden im dritten, vierten und fünften Buche; endlich die logischen im sechsten Buche.

Nun folgt, als zweite Seite der Glückseligkeit, die Lehre von den Tugendmitteln, den äußeren und körperlichen Gütern, welche wir, da dieselben in der allseitigen Befriedigung des oben entwickelten Systems der

Triebe bestehn, erst jetzt in ihrem nothwendigen Zusammenhange auffassen können. Aus dem Wissenstriebe nämlich leitet Aristoteles zuerst im siebenten Buche diejenige Eigenschaft des Menschen ab, wodurch er seinem bessern Wissen zu folgen vermag, wenn Lust und Schmerz ihn auch davon abzuwenden trachten, — die Festigkeit des Charakters (ἐγκράτεια, καρτερία). Sie ist nicht Tugend, sondern wird es erst durch ihren Zweck. Sie ist nur die formelle Beharrlichkeit, seiner Erkenntniß gemäß zu handeln. Diese Erkenntniß kann ja aber eben irrig seyn. Der Mensch kann einen schlechten Zweck für gut halten, und dann ist dessen Ausführung nicht Tugend. Auf diese Weise unterscheidet sich die ἐγκράτεια, welche der Lust widersteht, und die καρτερία, welche sich vom Schmerz nicht umstimmen läßt, von der σωφροσύνη. Diese ist das Hemmen der Lust ohne Kampf, weil die Gesinnung schon tugendhaft ist. Die Festigkeit des Charakters muß aber erst die Lust besiegen; und eben so verhält es sich mit den ihnen entgegenstehenden Eigenschaften. Der Unmäßige (ἀκόλαςος) folgt der Lust ohne Kampf, weil er diese Befriedigung sich vorsetzt. Der ἀκρατὴς aber unterliegt der Lust, der μαλακὸς der Unlust wider seinen Willen, indem diese Affectionen sie verhindern, ihre Zwecke auszuführen.

Im achten und neunten Buche folgt nun eine lange Abhandlung über Freundschaft, Wohlwollen, Geselligkeit überhaupt, welche Aristoteles mit demselben philosophischen Sinne als Mittel zur Tugend auffaßt, indem man ja nicht alles selbst ausrichten könne, sondern, wie Geld und Ansehn, eben so auch Freunde zur Ausübung der ethischen Tugenden brauche. Die Freundschaft, als Gemeinsamkeit des Zwecks, muß aber

nothwendig von dem Verschaffen nur des Angenehmen im geselligen Umgang, durch die Freundschaft des Nützlichen in Bezug auf den bürgerlichen Verkehr hindurch, bis zur wahren Freundschaft fortgehn, welche eine Identificirung des ganzen Selbsts zweier Freunde enthält, und selbst Tugend oder doch nicht ohne Tugend ist.

Das letzte Buch betrachtet endlich die Lust in ihrem Verhältnisse zur Tugend. Die Lust, als das Gefühl der Harmonie, ist nothwendig das Resultat jeder Thätigkeit (πᾶσα ἡδονὴ ἐνέργειαν τελειοῖ). Denn diese bringt durch Vollführung des Zweckes jene Harmonie hervor. Es giebt daher so viel Arten der Lust, als Arten der Thätigkeit, und wenn die tugendhafte Thätigkeit das höchste Gut ist, so ist die sie begleitende Lust es ebenfalls. Dadurch wird die Lust aber gleichfalls zum Mittel der Tugend, daß die eine Thätigkeit begleitende Lust dieselbe befördert, wogegen die Unlust sie hemmt. —

Das ganze Werk schließt dann mit einer Rekapitulation des Begriffs der Glückseligkeit, der aber nun durch die Entwicklung der in demselben vorhandenen Momente seine völlige Realität und Bestimmtheit erhalten hat. Die in der Glückseligkeit enthaltenen Seiten sind aber, wie sie ihrem Werthe nach auf einander folgen, kurz diese: 1) Die logische Tugend der Weisheit, das denkende, theoretische Leben, welches ein göttergleiches ist, und der höchste Grad der Glückseligkeit. 2) Die ethischen Tugenden des politischen Lebens. 3) Die äußeren Güter und die Lust, aber nicht als Zweck für sich, sondern die genießende Lebensweise in schöne Harmonie mit den übrigen Lebensweisen gebracht.

III. Wahrhafte Würdigung und Kritik der aristotelischen Moral im Zusammenhange des Systems.

Unter einer wahrhaften Kritik des aristotelischen Moral-Systems verstehe ich nun nichts Anderes, als aufzuzeigen, wie des Aristoteles Ethik nicht nur ein verschwundenes Moment ist, was die Geschichte uns aufbewahrt hat, sondern wie sein Standpunkt noch wirklich einen Platz im wahren Systeme der Moral einnimmt. Denn die Kritik hat nicht das reine Nichts zum Resultate*). Sie weist freilich in jedem Systeme eine negative Seite auf, vernichtet es aber deshalb nicht gänzlich. Das Negative, was sie an ihm erkennt, ist nur als Schranke. Statt also, daß jedes der verschiedenen Moral-Systeme sich als das Ganze geltend machen könne, wird es vielmehr als bestimmtes und beschränktes System aufgezeigt. Die Kritik aller Systeme würde sie folglich alle als beschränkt darlegen. Und das Resultat einer solchen Kritik kann, als das Aufheben aller dieser Einseitigkeiten, nur die Allseitigkeit seyn, d. h. das wahre Moral-System als das Ineinander aller besonderen Systeme, deren jedes eine Stufe und einen Standpunkt in demselben einnimmt.

Diesem kann daher das, was man die Schranken eines Systems nennt, nun nicht mehr vorgeworfen werden, weil es eben das Aufheben aller bestimmten Systeme d. h. ihrer sämmtlichen Schranken ist, welche mit dem wahren Systeme versöhnt, fortan unfähig sind,

*) Hätte sie dies, wie die „Kritik der bisherigen Sittenlehre“, so wäre sie unphilosophisch.

es in den Kampf mit äußerlichen Gegensätzen zu verwickeln. So nehmen sich diese in der Geschichte zerstreuten Glieder, gleich dem Zerrbilde in jenem Spiele der Optik, durch den konischen Spiegel philosophischer Betrachtung, wieder in den Einen lebendigen Leib der Moral-Philosophie zusammen.

Da es hier nun nicht um die Kritik aller Moral-Systeme, sondern allein des aristotelischen zu thun ist, so scheint dieses isolirt betrachtet werden zu müssen. Zugleich kann jedes Glied nur in seinem Verhältnisse zu den anderen und dem Ganzen richtig anerkannt werden. So wird die Würdigung der aristotelischen Ethik zugleich eine vorläufige Uebersicht des philosophischen Systems der Moral enthalten, welches ich demnächst herauszugeben bezwecke. Denn um das aristotelische System einer gründlichen Kritik unterwerfen zu können, müssen wir den Maßstab kennen, wonach es zu beurtheilen sey. Dieser Maßstab ist das wahrhafte System. Wir müssen also erst das Prinzip der Moral und die Bestimmungen desselben kurz angeben, bevor wir jenes Urtheil fällen können.

Die Forderung, das Prinzip einer Wissenschaft festzustellen, könnte nun den Sinn haben, einen obersten Grundsatz für dieselbe zu finden, um aus ihm das nähere Detail zu entwickeln. In der That wird diese Forderung meist in diesem Sinne genommen. So beginnt die Fichtesche Wissenschaftslehre mit drei Grundsätzen, dem vom Ich, dem vom Nicht-Ich, und dem Grundsatze ihrer Beziehung, daß Ich = Nicht-Ich sey. Nach Aufstellung dieser Grundsätze fängt erst die Beweisführung an. Eben so stellt Spinoza die Definitionen von Gott, Substanz, Attribut, Modus, als unbe-

wiesen seiner Ethik voran, und nun folgen aus diesen Prämissen durch die bloße Analyse alle weiteren Sätze seiner Philosophie.

Das Prinzip in diesem Sinne genommen erinnert an seinen etymologischen Ursprung. Es ist wie das griechische ἀρχὴ nicht nur Prinzip, sondern auch Anfang. Denn jene Systeme der Philosophie fangen sowohl mit obigen Grundsätzen an, als sie aus ihnen alles Andere ableiten. Jedoch ist dieses Prinzip ganz willkührlich vorausgesetzt. Es wird assertorisch behauptet, und nur für den, welcher es sich gefallen läßt, erhält die nachfolgende Darstellung Ueberzeugungskraft. Das Mangelhafte einer solchen Methode springt daher sogleich in die Augen.

Indem es uns hier aber nicht um den absoluten Anfang der Wissenschaft zu thun ist, welcher eben nichts anderes, als die wissenschaftliche Betrachtung des Anfangs selber seyn kann, sondern nur um den Anfang oder das Prinzip eines bestimmten Ringes in der ganzen Kette der Wissenschaften, so müssen wir allerdings mit einer Voraussetzung beginnen, was wir bei Spinoza und Fichte in Bezug auf die Wissenschaft überhaupt und den absoluten Anfang tadelten. Unser Anfang ist aber nur ein relativer. Die Moral ist weder das erste, noch das letzte Glied im Systeme der Wissenschaft; sie hat ein Vor und Nach, kommt von einer früheren Disciplin her, und geht in eine folgende über; ihre Voraussetzung ist aber das Gegebenseyn des moralischen Standpunkts selber.

Hier könnte man uns einwenden, daß wir unsre Aufgabe umgehn, indem die Feststellung des Prinzips der Ethik gerade das heiße, die Nothwendigkeit des

moralischen Standpunkts aufzuzeigen, nicht ihn nur vorauszusetzen. Diese Nothwendigkeit würde aber doch nur so bewiesen werden können, daß man auf den im Systeme der Wissenschaft der Ethik unmittelbar vorhergehenden Ring zurückginge, und aus ihm diese Nothwendigkeit erkennte. So hängt die Nothwendigkeit der Moral von der früheren Disciplin ab, deren Nothwendigkeit wieder von einer früheren, und wir würden so, um Eine Wissenschaft zu begründen, den ganzen Kreis durchlaufen müssen, den sie alle zusammengenommen bilden. Durch ein solches, eigentlich die ganze Wissenschaft umfassendes, Unternehmen würde ich aber die Grenzen meines Zwecks überschreiten, das Prinzip oder den Anfangspunkt der Moral anzugeben; denn das Aufzeigen ihrer Nothwendigkeit müßte ihr vorhergehen, da es dieselbe erst herbeiführen würde.

Deshalb wollen wir uns hier begnügen, den Punkt deutlich ins Licht zu stellen, wo die Wissenschaft der Moral beginnt. Dieser Punkt ist ihr Prinzip im Sinne des Anfangs. Im Anfange ist die Sache aber noch nicht, wie sie seyn soll. Sie wird erst. Der Anfang einer Wissenschaft ist also auch nur Anfang, nicht das Prinzip, und wir hätten das Wenigste geleistet, wenn wir nur diesen Anfangspunkt aufgestellt hätten; darum müssen wir ferner die Bestimmungen oder verschiedenen Stufen der Moral angeben, indem wir diesen Anfangspunkt entwickeln. Erst in der Angabe dieser bestimmten ethischen Begriffe, wie man es nannte *) oder dieser Bestimmungen des Prinzips wird der Anfang

*) Kritik d. bish. Sittenl., S. 163. flg.

Prinzip; die vollendete Entwicklung ist aber das Ende, und so wird der Anfang erst im Ende Prinzip. Wie dies Prinzip mit seinen Bestimmungen nun das philosophische System der Moral darstellt, so wird es zugleich die ganze Geschichte der Moral enthalten, indem ja jede Bestimmung des Prinzips durch ein historisches Moral-System repräsentirt wird. Die wahrhafte Würdigung des aristotelischen Prinzips kann also nur darin bestehn, welche Stelle ihm im Systeme anzuweisen sey.

Wollen wir nun das Prinzip der Moral im Allgemeinen angeben, so leuchtet zuerst ein, daß der Boden der Moral der Geist ist, und zwar der endliche oder menschliche Geist, als solcher, nicht insofern derselbe sich in das freie Element des Denkens erhoben hat und nun alle Dinge mit diesem Denken durchdringend, sich in ihnen und sie in sich erkennt. Der Geist ist hier noch mit der äußern Welt im Kampf und Wechselwirkung begriffen; und dies macht eben seine Endlichkeit aus. Doch auch diesen beschränkten Kreis des Praktischen erleuchtet ein Strahl jener höheren Sphären. Dieser Strahl ist die Freiheit. Durch die Freiheit überwindet der Geist innerhalb jener Endlichkeit selbst seine Schranke. Durch die Freiheit realisirt er sich in den Objekten und findet sich in ihnen wieder. Die Freiheit ist daher dem Denken homogen, indem sie, wie das Denken, den Geist die Dinge durchdringen und sich assimiliren läßt. Darum hat man auch die Sphären des unendlichen Geistes, die Religion und die Wissenschaft des Gedankens, von je her als das Bewirkende der Freiheit angesehen, und Christus konnte zu seinen Schülern sagen: die Wahrheit wird euch frei machen.

Wenn also der Geist und näher die Freiheit der Boden der Moral sind, so ist sogleich die Freiheit des unendlichen Geistes oder das Gebiet des reinen Gedankens ausgeschlossen, und es bleibt uns nur die praktische Freiheit, die Freiheit des endlichen Geistes übrig. Diese Freiheit ist nun die innre Selbstbestimmung des Geistes aus sich, nicht aber so, daß er darin rein bei sich selber bliebe, wie im Denken, sondern die Selbstbestimmung des Geistes in Bezug auf äußere Gegenstände, indem er sich mit ihnen einläßt, sie bestimmt und verändert. Das ist aber der Wille. Freiheit und Wille sind in diesem Sinne identisch und von der Freiheit des Willens oder dem freien Willen zu sprechen, ist pleonastisch. Der Wille als solcher ist immer frei.

A. Nicht aber mit dem Willen überhaupt hat es die Moral zu thun, sondern mit einer besondern Form desselben. Wenn die juridische Freiheit die objektive Freiheit genannt werden kann, weil die freie Persönlichkeit das Daseyn ihres Willens nur in einer äußeren Sache empfindet, nur als Eigenthümer frei ist, die innre Disposition und Gesinnung aber dabei noch ganz unbeachtet bleibt, so stützt sich die moralische Freiheit gerade auf diese Innerlichkeit des Subjekts. Der Wille giebt sich zwar auch hier Daseyn in der äußeren Welt, jedoch kommt es in der Moral allein darauf an, was im Innern des Menschen vorging. Diese subjektive Freiheit, womit der Geist des Menschen nun von innen heraus die Objekte bestimmt, d. h. die Handlung, ist daher das Prinzip oder vielmehr der Anfang der Moral. Doch betrachtet diese die Handlungen der Menschen nicht, insofern dieselben in großen Verbindungen als Völker und Staaten handeln, sondern der Menschen als

dieser Einzelnen. Die Theorie der Handlungen, die Betrachtung ihrer Form und ihres Wesens, noch ganz abgesehn davon, was der Inhalt sey, muß also als der nothwendige Anfangspunkt der Moral zugleich die erste Bestimmung ihres Prinzipes seyn.

Diese Lehre von der Zurechnung kann indessen, obgleich eine erste Stufe der Moral, dennoch durch kein bestimmtes System repräsentirt werden, eben weil darin noch von keinem Inhalt der menschlichen Handlungen gesprochen wird, jeder Moralist aber zu seinem Prinzipe irgend einen Inhalt der Handlungen, sey er auch noch so abstract, annehmen muß. Im Gegentheil haben die meisten Moralisten diesen ersten Theil der Moral stillschweigend übergangen und vorausgesetzt Aristoteles macht aber hievon eine rühmliche Ausnahme, indem unter allen Moralisten von Aristipp bis Fichte er der Einzige ist, der diese Lehre ausgeführt hat, und zwar nicht auf eine für das wahre Moral-System nicht mehr brauchbare, sondern den tiefsten Forderungen der Spekulation noch jetzt entsprechende Weise. Diese Lehre aber, wie sie Aristoteles giebt, habe ich bei der Darstellung des ganzen aristotelischen Moral-Systems mit entwickelt. Da sie nicht der abgesonderte Standpunkt eines Systems seyn kann, so auch nicht des aristotelischen, und wir haben diesem näher zu rücken.

B. Die Handlung als Veränderung in der äußeren Welt hatte den Vorsatz zum Prinzipe dieser Veränderung. Der Vorsatz, welcher als das Innre der Handlung, die That nach vorhergehender Berathschlagung bestimmt, geht aber, wie wir sahen, nur auf die Mittel für das, was geschehen soll. Von diesem hängt er ab. Er hat also wieder ein Prinzip, auf

welches er zurückgeführt und durch welches er bestimmt wird; das ist der Zweck oder die Absicht. Der zweite Theil der Moral behandelt daher die Lehre von den Zwecken oder der Glückseligkeit. Diese Zwecke, noch nicht auf eine höhere Verpflichtung zurückgeführt, oder die Zwecke des natürlichen Menschen haben wir deducirt und dargestellt bei der Entwicklung der Behauptung, daß die Tugenden des Aristoteles ein in sich abgeschlossenes und erschöpfendes System bilden. Es waren die drei eigennützigen Triebe nach Lust, Besitz und Ehre; dann die geselligen, und endlich die Triebe des höheren Begehrungs-Vermögens oder der Vernunft. Die Befriedigung aller zusammengenommen heißt die Glückseligkeit des Menschen.

Auch auf diesem Standpunkte, seinen natürlichen Trieben zu folgen, steht das aristotelische Moral-System nicht, wie aus seiner obigen Darstellung erhellt. Es giebt aber nun Moral-Systeme, welche Einen dieser Triebe oder mehrere zusammen für sich herausnehmen und zum Prinzip der ganzen Moral erheben. So Aristipp, Helvetius und die Franzosen überhaupt die selbstsüchtigen Triebe, die englische und schottische Schule die geselligen, Spinoza den Wissenstrieb, Clarke und Wollaston das Handeln aus Erkenntniß und die Schicklichkeit der Dinge, Wolf endlich die Vollkommenheit. Seit Kant und Fichte sind sie sämmtlich mit dem Namen der Eudämonisten gebrandmarkt worden; und mit Recht, indem sie weder diese Triebe zur Harmonie mit der Vernunft zurückführten, noch die Tugend und das Gute als das wahrhaft Erste und die wahre Glückseligkeit setzten, sondern aus jenen Trieben als Prinzip die Tugend als bloßes Mittel und Folge herleiteten.

Denn es ist zu bemerken, daß jedes dieser Systeme nichts desto weniger auch von allen andern moralischen Begriffen, als Tugend, Pflicht, Gewissen, Gut u. s. w. spricht, obgleich jener Eine das Bestimmende im Systeme ist und die anderen seinem Sinne unterworfen hat. So nennt Helvetius nur die selbstsüchtigen Triebe gut und Tugend, die Engländer aber die geselligen. Auf der anderen Seite reduciren die Systeme, wo die Tugend z. B. das Bestimmende ist, die Glückseligkeit auf Tugend. Glückseligkeit hat darin nicht den Sinn eines particulären praktischen Zwecks, sondern des höchsten Gutes, des absolut allgemeinen und vernünftigen Endzwecks der Welt. Wenn man in jedem Systeme so alles beisammen sieht und dieselben Namen überall wiederfindet, so ist es schwer, sogleich den Unterschied der Standpunkte zu entdecken, obgleich bei näherer Betrachtung keine andere Identität als eben die des Namens übrig bleibt.

C. Indem aber jene Harmonie der theoretischen und praktischen Zwecke, des unvernünftigen mit dem vernünftigen Theile der Seele, das Gute ist, so bildet die Lehre vom höchsten Gut den dritten Theil der Moral-Philosophie zu jenen zwei ersten, der Zurechnung und den Zwecken der Glückseligkeit. Alle Moralisten nun, die das Gute zum Bestimmungsgrunde unsrer Handlungen machen, sind zum wahrhaften Moral-Prinzipe gelangt, obgleich sich auch hier noch ein Fortschritt von Prinzipien darbieten wird.

1) Das Erste nämlich was in dieser Lehre vom höchsten Gut uns begegnet, ist eben diese unmittelbare Harmonie zwischen Trieb und Vernunft, oder die Tugend. Nach der oben angegebenen Definition

der aristotelischen Tugend sehn wir, daß wir hiemit den Standpunkt des Aristoteles gefunden haben. Das System seiner Moral ist Tugendlehre, und auf derselben Stufe mit ihm stehn alle alte Moralisten, welche nicht Eudämonisten sind; nothwendig aber steht das Alterthum auf dieser Stufe, weil es noch den Menschen als von Natur gut, d. h. seinem natürlichen Charakter nach, als gut bestimmt. Die tiefere Ansicht, daß der Mensch von Natur böse sey, die Lehre von der Erbsünde, gehört dem Christenthum und seiner Philosophie an. Erst diese können die höchsten Gegensätze der menschlichen Natur auffassen und versöhnen.

Die Kritik des aristotelischen Moral-Systems, als des Repräsentanten des Alterthums, da es die vollendetste Entwicklung der Tugendlehre enthält, kann nun nur den Sinn haben aufzuzeigen, daß dieser Standpunkt, obgleich schon einer der höchsten in der Moral, dennoch noch nicht der höchste sey. Und um die schwache Seite daran aufzufinden, müssen wir zuvor das innre Wesen desselben recht genau ins Auge fassen.

Da die Tugend nichts anderes, als der auf gewisse Weise durch die Vernunft bestimmte Naturtrieb ist, und die Seiten dieses Letzteren den natürlichen Charakter des Menschen bilden, so „wird die Lehre von den Tugenden, insofern sie das Besondere auf Natur-Bestimmtheit Gegründete des Charakters umfaßt, hiemit eine geistige Naturgeschichte seyn" *). Auf diese Weise hat Aristoteles nun die Tugenden dargestellt. Nach dem natürlichen Charakter und Temperament,

---

*) Hegel, Philosophie des Rechts, S. 161.

die jeder Mensch besitzt, wird er vorzugsweise diese oder jene Triebe, wenn er tugendhaft ist, im gehörigen Maße, wenn lasterhaft, zu sehr oder zu wenig befriedigen. Diese auf der Verschiedenheit des Charakters beruhende Seite der Tugendlehre hat besonders Theophrast, der Schüler des Aristoteles herausgehoben und das Extrem eines solchen Triebes isolirt betrachtet, als das Ganze der menschlichen Thätigkeit umfassend, und sich so zu einem bestimmten ethischen Charakter erweiternd.

Indem nach diesem aristotelischen Begriff der Tugend, die Triebe noch ein positives Verhältniß zur Vernunft haben, nicht negativ gegen die Tugend oder als das Böse auftreten, so brauchen sie noch nicht verläugnet zu werden, sondern es kommt nur darauf an, daß sie als durch die Vernunft bestimmt in gehöriger Tüchtigkeit (ἀρετή) und Maße sich zeigen. Obgleich erhalten in der Tugend und noch nicht von ihr ausgeschlossen, sind sie doch nicht Ein und Dasselbe mit ihr, sondern unterschieden von derselben. Da die Beziehung aber hier eben nicht die des absoluten Andersseyns ist, so sind sie nicht qualitativ entgegengesetzt; denn die Qualität ist das, wodurch sich ein Ding von anderen absolut als Anderes abscheidet. Es bleibt also nur der quantitative Unterschied übrig. Der Trieb als dieses Quantum ist Tugend, und die Vernunft ist es eben, welche dieses Quantum bestimmt. So entsprechen sich die beiden Theile der aristotelischen Definition der Tugend vollkommen. Wenn die wesentliche Seite der Tugend, welche in der ersten Definition ausgedrückt ist, darin besteht, daß der unvernünftige Trieb durch die Vernunft bestimmt werde, so ist in

ihrer positiven Beziehung nur der quantitative Unterschied der zweiten Definition enthalten, welche für die Erscheinung der Tugend bestimmt, daß sie die Mitte sey zwischen zwei extremen Neigungen. Diese Mitte ist also nicht willkührliche Regel, wie Garve behauptete, sondern fließt nothwendig aus dem Prinzip.

Diese Sätze des Aristoteles sind nun unumstößlich und absolut wahr, so bald wir bei dem Begriffe der Tugend stehn bleiben. Der nur quantitative Unterschied derselben gegen den Trieb ist aber eben das Mangelhafte. Er hebt sich daher einerseits schon innerhalb des Standpunkts der Tugend selber auf, andererseits wird uns seine Dialektik zu einer höheren Stufe des Moral-Systems hinüber leiten.

Was nun zuerst die aristotelische Tugend selbst betrifft, so sind die Extreme ihr allerdings zunächst nur quantitativ entgegengesetzt. Doch indem die Tugend das Gute ist und die Extreme dem Guten hindernd entgegenstehen, so werden sie damit das der Tugend qualitativ Entgegengesetzte. Die Tugend als das qualitativ gewordne Quantum ist ein Maß und als solches, die Mitte zwischen den zwei Extremen des Uebermaßes und Mangels, welche sich auf diese Weise durch ihre qualitative Entgegensetzung als Laster bestimmen. So ist im Aristoteles sowohl der qualitative, als der quantitative Unterschied vorhanden, jenachdem man die Eine oder die Andere seiner Definitionen von der Tugend festhält; denn das Vernünftige und Unvernünftige haben doch eine qualitative Entgegensetzung, wogegen die Mitte von den Extremen nur quantitativ verschieden ist. Und so konnte man dem Aristoteles allerdings auch vorwerfen, daß seine beiden Definitionen einander nicht entsprechen.

Dieſe Doppelſeitigkeit des Ariſtoteles könnte nun zwar als die höchſte Vollendung gelten, indem das Einſeitige ja immer das Unphiloſophiſche iſt und ein dem innren Weſen nach als qualitativ auftretender Unterſchied, ſich in der äußeren Erſcheinung gar wohl als quantitativ darſtellen kann. Indeſſen iſt doch zu betrachten, in welchem Werthe beide Kategorien auf die ariſtoteliſche Tugend angewendet werden. Und da müſſen wir geſtehen, daß der quantitative Unterſchied, nicht dem beſſeren Sinne nach, aber dem Prinzipe gemäß, dominirt, und der qualitative noch nicht zu ſeinem Rechte gekommen iſt, indem ſeine Nothwendigkeit allerdings im Prinzipe liegt, er ſich jedoch noch nicht aus dieſem Weſen heraus zur Wirklichkeit geſtalten kann. Er iſt alſo, als das nur Weſentliche, das Unweſentliche; denn wäre er in der That das Weſentliche, ſo müßte er auch erſcheinen und die Kraft haben, ſich in die Exiſtenz überzuſetzen. Kant hat alſo theilweiſe Recht, wenn er dem Ariſtoteles vorwirft, daß ſeine quantitative Unterſcheidung die Tugend mit dem Laſter vermiſche und in demſelben Sinne mögen die Kirchenväter geſagt haben, daß die Tugenden der Alten nur glänzende Laſter ſeyen; denn ſie ſind ja noch in ungetrübter, poſitiver Harmonie mit dem Triebe.

Daß aber dieſe Harmonie aufgehoben werde, die Tugend ſich in qualitativer Entgegenſetzung gegen den Trieb zeige, iſt die Grenze des ariſtoteliſchen Prinzips, und eine höhere [illegible] gegen daſſelbe. Dieſes Umſchlagen der Quantität in Qualität, welches wir bis jetzt, innerhalb des ariſtoteliſchen Prinzips ſelbſt, nur vorausſetzen mußten, beruht nun zweitens auch auf einer rein logiſchen Einſicht in die Dialektik ſolcher Gegen=

Gegensätze *), und zeigt sich an tausend Beispielen: da jene auszuführen hier nicht her gehört, so wollen wir nur Eins von diesen, den megarischen σωρείτης, zur Erklärung berühren. Eine gewisse Menge von Steinen bildet einen Haufen. Die successive Wegnahme eines einzelnen Steines hebt die Qualität, Haufe zu seyn, nicht auf. Endlich wird aber ein Punkt eintreten, wo man gezwungen seyn wird, zu sagen, dies sey nun kein Haufe mehr. Die bloße Veränderung des Quantums ist so in Veränderung der Qualität übergegangen. Eben so verliert die Neigung, welche als dieses Quantum Tugend ist, diese Bestimmung, sobald sie mit einem andern Quantum gesetzt ist, und wird ein der Tugend qualitativ Entgegengesetztes.

Der nähere Sinn dieses Ueberganges ist aber der, daß die Triebe nicht mehr positiv auf die Tugend bezogen, sondern als negativ und als böse gesetzt werden müssen. Und da jetzt erhellt, daß Aristoteles diesen Standpunkt, den Menschen von Natur, d. h. seinen natürlichen Neigungen nach, für böse zu halten, nicht erreicht, doch aber eine nothwendige Stufe im Systeme der Moral einnimmt, nämlich die Tugendlehre, so hätte ich hiemit die wahrhafte Würdigung des aristotelischen Moral-Systems beendigt, indem ich es nicht nur als ein historisch vergangnes Moment betrachtet habe, sondern zugleich zeigte, wie, nachdem es die Feuerprobe der Kritik bestanden, es in seinem vollen Glanze, aber nicht mehr als das ganze System, sondern als ein Glied desselben wieder hervortrete.

---

*) Hegel Logik, Th. I. S. 264. flg.

2) Ich könnte daher diese Abhandlung jetzt schließen, wenn nicht zur vollständigen Würdigung des aristotelischen Prinzips noch gehörte, die auf dasselbe folgenden höheren Stufen anzugeben.

a) Da nämlich das Gute und der Trieb durch die logische Natur des Quantitativen, nicht jene friedliche Stellung behielten, sondern in qualitative Entgegensetzung übergehen mußten, die Triebe also das an sich Negative des Guten geworden sind, dieses aber der absolute Endzweck des Subjects bleibt, so müssen sie verläugnet werden, und der Mensch muß gegen ihre Befriedigung handeln. Das Gute ist so nicht mehr unmittelbar als Tugend in der Gesinnung des Menschen, sondern es wird als objectives, dem Inhalt des natürlichen Willens entgegengesetztes Gebot ausgesprochen. So wird es für den Menschen absolut bindend. Er hat die Verpflichtung, das Gute zu thun, — der kategorische Imperativ des kantischen Moral-Systems *), worin das Gute von der Bestimmung der Tugend zu der der Pflicht fortschreitet; und auch in dieser wird die Kritik noch eine negative Seite zu entdecken haben; denn wenn man nach einem Inhalte der Pflicht fragt, so bleibt, da der materielle Trieb daraus verschwunden ist, nur die Vernunft zurück, aber nicht die bloß theoretische, sondern eine praktische Vernunft, welche nach Kant und Fichte als reine Autonomie, das Gesetz des Handelns absolut aus sich selber schöpfe.

Auch Aristoteles kannte schon eine praktische Vernunft, wie wir sahen, und suchte sie im guten Vor-

*) Kritik der prakt. Vernunft §. 1; Grundlegung zur Metaphysik d. Sitten S. 42. flg.

satze, als worin der λόγος wahr und die Begierde richtig sey, aber Kant und Fichte gehen weiter, indem sie die Begierde als die Heteronomie, und nur die Pflicht als reine Selbstbestimmung der Vernunft aussprechen *). Von den Alten neigen sich Epicur und die Stoiker auf ihre Seite, insofern sie auch die Harmonie zwischen Vernunft und Trieb aufzuheben, schon beginnen; denn jener setzt ja, (obgleich die Lust — aber eben die aristotelische, welche die Begleiterin der Thätigkeit der Weisheit ist — ihm letzter Zweck bleibt), die Tugend im Abbrechen und Hemmen der sinnlichen, d. h. beweglichen Lust **), die Stoiker aber alle materiellen Zwecke als absolut gleichgültig (ἀδιάφορα) gegen das Gute. Dadurch wird jedoch ihre richtige Vernunft ein eben so leeres und formales Prinzip, als die praktische Vernunft von Kant. Diesen Formalismus erkennt Kant nun sehr wohl, stellt ihn aber doch mit vollem Bewußtseyn auf ***), weil aller materielle Inhalt, als eudämonistisch, eben unfähig sey, Zweck der Sittlichkeit zu seyn.

Soll also gehandelt werden, so haben wir zur Richtschnur nichts, als die Autonomie der Vernunft. Sie ist das allgemein bindende Gesetz. Will ich nun wissen, was Pflicht sey, so habe ich die Maximen meiner Handlungen (d. h. eben die materiellen Zwecke) †) mit jenem Gesetze zu vergleichen und zu sehen, ob sie fähig sind, zu einem allgemeinen Gesetze erhoben zu wer-

---

*) Grundlegung zur Metaph. d. Sitten, S. 99 flg.

**) Seine Lust nennt Diogenes Laertius daher ἡδονὴ καταστηματική, Lust im Stillstande, die cyrenaische dagegen ἡδονὴ ἐν κινήσει.

***) Kritik der praktischen Vernunft, §. 8 und 3.

†) Ebendaselbst §. 1.

den *); sind sie das, so ist meine Handlung pflichtmäßig. Dergleichen materielle Zwecke dürfen nun nicht schon, vermöge eines Antriebes der Natur, vom Menschen gewollt werden; denn diese Antriebe sind ja eben Hindernisse der Pflicht. Der Mensch muß vielmehr ungern zu diesen Zwecken getrieben werden. Solcher Zwecke findet Kant nur zwei: die eigene Vollkommenheit, und die fremde Glückseligkeit, (nicht etwa eigne Glückseligkeit) **). Aus jenen Beiden entwickelt er nun die besonderen Pflichten, nicht ohne, wie wir sehen, zur vorhin verachteten Heteronomie des Willens seine Zuflucht zu nehmen.

Fichte ***) scheint zunächst consequenter zu verfahren, indem er zum Pflichtbegriff nicht anders woher genommene Zwecke hinzufügt, sondern die Autonomie der Vernunft selbst als den Zweck setzt. Er drückt sich dabei so aus, daß die Intelligenz sich das unveränderliche Gesetz der Selbstthätigkeit geben müsse; für den Inhalt dieses Gesetzes werde dann nichts Anderes gefordert, als die absolute Nichtbestimmbarkeit durch Etwas außer dem Ich. Dieses nennt er den reinen Trieb nach der Freiheit, um der Freiheit willen. Doch bei der Deduction der Anwendbarkeit dieses Prinzips †) der Sittenlehre muß auch er das Heteronomische zu Hilfe nehmen, obgleich er es nicht, wie Kant, als Zweck bestimmt, sondern als Mittel. Die Selbstständigkeit sey nämlich, fährt er fort, nur durch Handeln zu erreichen, das Handeln aber nur

*) A. a. O., §. 7.

**) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Einleitung.

***) Sittenlehre S. 1 — 71.

†) Ebendaselbst S. 71 — 203.

vermittelst des Naturtriebes möglich. Damit also nun die Causalität des reinen Triebes nicht ganz wegfalle, müsse die Materie der Handlung zugleich dem reinen und dem Naturtriebe angemessen seyn. In dieser Synthesis gebe der reine Trieb sein Nichtbestimmtseyn durch ein Object, der Naturtrieb den Genuß, als Zweck, auf. Das Verhältniß Beider sey sonach dieses, daß in jedem Momente der reine Trieb unter den verschiedenen Befriedigungen des Naturtriebes diejenige wählt, welche er als Mittel erkennt, seinen Zweck, die absolute Freiheit Aller, zu befördern, die anderen Befriedigungen aber als das Negative und Pflichtwidrige verwirft.

Indem jedoch nach Fichte der Zweck des moralischen Handelns die Befreiung von der Natur und ihren Trieben ist, jede Handlung aber, als Aufheben dieser Schranke, zugleich das Setzen einer neuen Schranke seyn muß, weil sie um wirklich zu werden, des Naturtriebes immer wieder bedarf, so besteht die Moralität nur in der unendlichen Annäherung an jenen Zweck. Sie ist also nie vollkommen, und damit die Synthesis des reinen und natürlichen Triebes nie vollendet. An sich aber, d. h. vom transcendentalen Gesichtspunkte aus, erkennt Fichte ihre wesentliche Identität, die er den Urtrieb nennt. Auf ihrer Verschiedenheit, sagt er sehr schön, beruhe die Ichheit.

Da nun bei ihrer qualitativen Entgegensetzung ihre Identität dennoch an sich, d. h. als Sollen vorhanden ist, so spricht Kant ganz richtig aus, daß, obgleich das Sittengesetz ohne, ja selbst gegen die Forderungen der Glückseligkeit zu vollführen sey, es doch nicht das einzige Gut sey, sondern dazu auch die Glückseligkeit gehöre.

In der Erscheinung fallen sie freilich außer einander, an sich aber seyen sie absolut identisch; d. h. im unendlichen Progreß eines anderen Lebens sey die Glückseligkeit für die Tugend erreichbar. Dieser Ansicht stimmt nun auch das System der Kirche bei, und der philosophische Gehalt derselben ist allerdings die, wenn gleich nicht wirkliche, doch geforderte, an sich seyende Identität der Naturtriebe mit der Vernunft. So ist diese Einheit nicht, wie im Alterthum eine unmittelbare, sondern eine gewordene, durch Aufhebung des Gegensatzes.

b) Wir sahen, daß dies Moral-Prinzip ganz formal, sein Inhalt daher ein fremder, nicht aus jenem Prinzipe selbst geschöpfter ist, nämlich mit einigen Modificationen das Recht und die Zwecke der Glückseligkeit, als die Pflichten der Gerechtigkeit und des Wohlwollens. Hieraus folgt nun, daß dies Prinzip nicht in sich das Kriterium dessen enthält, was Pflicht und pflichtmäßiges Handeln sey. Insofern der Handelnde auf diese Weise eines leitenden Prinzips entbehrt, werden sich ihm stets Collisionen von Pflichten darbieten. Diese, aufgelöst durch den Scharfsinn des Verstandes und in ein System gebracht, machen dann das aus, was man Casuistik genannt hat, — einen Auswuchs der Pflichtenlehre, der sich besonders innerhalb der Kirche ausbildete; denn der Verstand hat freien Spielraum überall, wo der äußere Wille des höheren Gesetzgebers schweigt. Indessen auch den andern Moral-Systemen, die unter der Form der Pflicht stehen, besonders dem Stoischen und Fichteschen, ist diese Seite nicht fremd geblieben.

c) Den Mangel des Prinzips muß ferner Erfahrung und praktische Uebung ersetzen. So hat sich, auch hauptsächlich innerhalb der Kirche, noch ein dritter Theil der Pflichtenlehre, — die Ascetik ausgebildet. Doch ist auch diese, wie die Casuistik und überhaupt jeder bisherige Standpunkt, nicht etwas bloß Geschichtliches, sondern zugleich ein nothwendiges Glied in der Kette des ganzen Systems. Es ist eine wesentliche Seite zu bestimmen, wie denn die pflichtmäßige Gesinnung hervorgebracht werde. Die drei Wege dazu sind aber Zucht, Gewohnheit und Lehre.

3) Der Standpunkt, zu dem wir hiemit gekommen sind, ist der, daß, da der Inhalt der Pflicht durch das Prinzip unbestimmt gelassen wird, die handelnde Subjectivität im concreten Fall entscheide, was sittlich gut sey; denn durch die Ascetik hat sie die Gewohnheit der richtigen Entscheidung erlangt. Dies ist das Gewissen, der letzte Begriff der Moral, die höchste Spitze der subjectiven Freiheit, die hierin zum Bewußtseyn ihrer selber gekommen. Das Gewissen, als das Wissen und Bestimmen des Guten rein aus sich, ist aber zugleich einzelne Subjectivität, d. h. mit den Bestimmungen des Naturtriebes gesetzt; wenn es also aus sich die Entscheidung nimmt, so kann es auch dem Triebe gemäß entscheiden. Dieser als das Negative des Sittengesetzes ist das Böse; und im Gewissen liegt so die Möglichkeit des Bösen.

Hieher gehört die Frage nach dem Ursprunge des Bösen. Der Mensch ist auf diesem Standpunkte seiner Natur nach als böse bestimmt, aber eben so ist er es durch sein eignes Thun oder seine Reflexion in sich. Indem er sich abstrakt für sich setzt, und sich von der

objectiven Allgemeinheit des Willens losreißt, sich in sich zurückbiegt und sich auf sich stellt, macht er sich den bloß natürlichen Inhalt seines Willens zum Zwecke.

Da aber hier ja eben auf dieser höchsten Stufe der moralischen Freiheit eine Handlung, als gut und pflichtmäßig, nur durch den Richterspruch der wissenden Subjectivität anerkannt ist, so müssen nach diesem Prinzip alle Handlungen, sie mögen objectiv noch so böse seyn, als gut ausgesagt werden, sobald denselben eine gute Absicht des Handelnden zu Grunde gelegen hat. Mord z. B. würde hiernach als gute That behauptet werden, wenn der Thäter dadurch das Wohl des Vaterlandes zu bezwecken glaubte. Dieses letzte Prinzip ist mehr nur eine in unsrer Zeit häufig vorkommende Gesinnung, als ein wissenschaftlich durchgeführtes Moral-System, wie sich denn auch ihre Wirkungen im Leben hie und da auf fürchterliche Weise gezeigt haben.

In Wahrheit ist dieses Prinzip aber zugleich Aufheben des moralischen Standpunkts. Die Befriedigung der Naturtriebe hat nämlich durch das Wollen und die gute Absicht des Subjects, durch das Gewissen desselben wieder eine positive Seite erhalten. Sie gelten als gut, und zwar sind sie es nicht unmittelbar, sondern vermittelst der freien Selbstbestimmung des Subjects. Auf der andern Seite verharrt dieses nicht in seinem abstrakten Fürsichseyn, sondern kehrt zu einem festen Ansich, dem Naturtriebe zurück. Dieser ist aber auf diese Weise selbst als das Gute, als an und für sich seyender Endzweck gesetzt. Wir haben so für das Individuum eine feste Substanz gewonnen, welche als die Naturtriebe nicht ausschließend, zugleich der subjective Zweck des Individuums ist. Dieses verhält

sich

sich also, bei seiner absoluten Selbstbestimmung aus sich, doch zugleich zu einer Reihe substantieller Mächte, und erst diese Reihe giebt uns eine immanente Pflichtenlehre. Diese Mächte, Familie, Stand, Staat u. s. w. sind der Gegenstand der Oekonomik und Politik, obgleich viele Moralisten sie noch kurz als Anhang unter dem Namen der besonderen Pflichten abhandelten.

Diesen Uebergang und die wesentliche Beziehung von Moral und Politik erkennt denn auch Aristoteles im letzten Kapitel der nikomachischen Ethik an, indem er sagt, daß die Tugend erst im Staate zur Wirklichkeit (ἐνέργεια) komme; und Plato *), der noch von ihrer unmittelbaren Identität ausgeht, spricht mit großem Sinne aus, daß er die Züge des Gerechten und Tugendhaften, nur in den Zügen der Gerechtigkeit eines Gemeinwesens erkennen könne, indem er so dem Beispiele desjenigen folge, der den Befehl erhalten hat, kleine Schriftzüge aus weiter Entfernung zu lesen, und nun dieselben Züge anderswo in größerem Maßstabe erblickend, aus diesen jene zu erkennen sucht.

Die Politik ergänzt und vervollständigt so gewissermaßen die Moral, durch Aufhebung der Einseitigkeit derselben, wonach das Gute, obgleich seinem Begriffe nach an und für sich seyender, allgemeiner und objectiver Endzweck des Menschengeistes überhaupt, doch lediglich aus dem subjectiven Selbstbewußtseyn des Einzelnen geschöpft wird, und so noch der zufälligen Willkühr desselben ausgesetzt bleibt. Im Staate dagegen ist das Gute in feste, durch den Einzelnen unerschütterliche Institu-

*) Republ. II, p. 78, init. (ed. Becker).

tionen und Gesetze eingeschlossen, welche über das Belieben desselben erhaben sind. Da diesen sittlichen Verhältnissen des Staatslebens nun allerdings das Gute zu Grunde liegt, und sie erst die wahrhafte Realisation desselben sind gegen das abstrakt Innerliche der tugendhaften, pflichtmäßigen und gewissenhaften Gesinnung, so könnte man glauben, daß auch sie noch zur Moral gezogen werden müßten, wie denn Schleiermacher *) als das Dritte zu Tugend und Pflicht (statt des Gewissens) die Lehre von den Gütern gesetzt wissen will, welche Ehe, Staat, Kunst, Kirche und Wissenschaft in sich enthalten soll.

Man sieht aber sogleich, daß dadurch das Gebiet der Moral über seine natürlichen Grenzen hinaus erweitert werden, und dann nicht nur die Politik, sondern eben so die Aesthetik, Theologie und überhaupt die ganze Philosophie in sich schließen würde. Denn wenn gleich allen diesen Wissenschaften und Thätigkeiten des Geistes der in der Moral entwickelte Begriff des höchsten Guts zu Grunde liegt, die Familie z. B. den ethisirten Geschlechtstrieb, der Staat den ethisirten Trieb nach Geselligkeit, Recht u. s. w. darstellt, so entwickeln doch zugleich jene Wissenschaften den Begriff des höchsten Guts auf eine tiefere Weise, als das bestimmte Prinzip der Moral zuläßt. Diese Lehre von den Gütern noch in die Moral zu ziehen, ist also einerseits ein richtiger Blick und die durchgeführte platonische Ansicht, andererseits aber ein Vermischen der Standpunkte, welches die Philosophie nicht dulden kann.

---

*) A. a. O., S. 231 flg., ferner 404, 412 flg.

Denn wenn sie freilich die wesentliche Beziehung aller Wissenschaften aufzuwekken hat, so muß sie doch auch das gesonderte und bestimmte Prinzip einer jeden festhalten, damit derselben ihr Recht widerfahren, und sie sich in ihrem Felde unangefochten bewegen könne.

Indessen scheint die christliche Moral dagegen doch die Ansicht zu unterstützen, daß in der Moral mehr, als nur die subjective Form des höchsten Guts entwickelt werden müsse. Denn wenn wir freilich sagten, daß die christliche Moral gewissermaßen den Standpunkt der Pflichtenlehre einnehme, indem sie auf ascetische Weise das Verläugnen der natürlichen Triebe verlange, so ist dies doch selbst wieder nur eine Seite derselben, und ihr Prinzip ist nicht der formale Grundsatz der Autonomie der reinen Vernunft, sondern sie faßt das höchste Gut viel konkreter auf, nämlich als das göttliche Leben selber, und so scheint wenigstens für die christliche Moral die Forderung gerecht, das höchste Gut in einer erfüllteren Bedeutung zu nehmen.

Dies beweist aber nicht, daß die Lehre von Gott und der Gemeinschaft der Heiligen in der Kirche, wie Fichte will, zur Moral gezogen werden müsse, sondern umgekehrt, daß die theologische Moral nicht dem eigentlichen Standpunkte der Moral, sondern vielmehr dem weit höheren der Theologie angehöre. Sie ist eine Rekonstruktion der Moral im Gebiete der Wissenschaft von Gott und steht in wesentlicher Beziehung zur Dogmatik. Daher ist das christliche Moral-Prinzip der Wille Gottes, als Glauben und Erfassen des göttlichen Lebens, in welcher rein theoretischen Anschauung aber eben das Praktische, die Werke als selbstlose Folgen, schon enthalten sind, — der absolute Standpunkt des menschlichen Geistes

überhaupt, wo Theorie und Praxis nicht mehr von einander geschieden sind, sondern als untrennbar erscheinen.

Dies Resultat zeigt sich denn auch in einigen anderen Moral-Systemen, obgleich nur vereinzelt und am Ende, indem ihr Prinzip nicht unmittelbar darauf hinzielt. So in der unendlichen Intellektualliebe Gottes bei Spinoza *), so in der mythischen Darstellung des Plato, so endlich in dem göttlichen Leben des *σοφὸς*, als dem Denken des göttlichen Gedankens bei Aristoteles, dessen Anerkennung und Würdigung ich nun erst mit Recht verlangen zu können glaube, nachdem ich aufgezeigt, daß er innerhalb seines Prinzips auch den höchsten Standpunkt des Geistes nicht unerreicht gelassen.

---

*) Ethic. V. prop. 35.

Berlin, gedruckt bei A. W. Hayn.







